Mujeres, hombres, poder

Subjetividades en conflicto

Almudena Hernando [ed.]

traficantes de sueños

útiles

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

útiles 15

Útiles es un tren en marcha que anima la discusión en el seno de los movimientos sociales. Alienta la creación de nuevos terrenos de conflicto en el trabajo precario y en el trabajo de los migrantes, estimula la autorreflexión de los grupos feministas, de las asociaciones locales y de los proyectos de comunicación social, incita a la apertura de nuevos campos de batalla en una frontera digital todavía abierta.

Útiles recoge materiales de encuesta y de investigación. Se propone como un proyecto editorial autoproducido por los movimientos sociales. Trata de poner a disposición del «común» saberes y conocimientos generados en el centro de las dinámicas de explotación y dominio y desde las prácticas de autoorganización. Conocimientos que quieren ser las herramientas de futuras prácticas de libertad.

1ª edición: 1000 ejemplares.
Junio de 2015
Título:
Mujeres, hombres, poder. Subjetividades en conflicto
Autoras:
Pilar Aguilar, Fátima Arranz, Julia Herce,
Almudena Hernando, y Maite San Miguel
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños.
taller@traficantes.net
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba 13, 28012 Madrid.
Tlf: 915320928
e-mail:editorial@traficantes.net
Impresión:
Cofás artes gráficas

ISBN: 978-84-943111-2-3
Depósito legal: M-18122-2015

Mujeres, hombres, poder

Subjetividades en conflicto

Almudena Hernando (ed.)

Índice

Índice de gráficas

Índice de figuras

Sobre las autoras

Pilar Aguilar es ensayista y crítica de cine y televisión. Licenciada en Filología Moderna por la Universidad de Sevilla, en Ciencias de la Educación y en Ciencias Cinematográficas y Audiovisuales por la Universidad de París. Ha realizado diversos trabajos de investigación sobre didáctica y pedagogía de los audiovisuales y sobre la imagen de las mujeres en el cine y en la TV. Sus análisis, basados en el imperativo feminista de «hacer visible lo invisible», se centran en la manipulación machista y patriarcal de la representación cinematográfica y tratan de irracionalizar el mundo que la ideología dominante construye como «natural».

Fátima Arranz es Profesora Titular de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. En la actualidad es Coordinadora del Máster Universitario de la UCM en Igualdad de Género en las Ciencias Sociales. Como investigadora cabe destacar su dirección de la investigación «Género y cine en España» (Cátedra-Feminismos, 2010) del Plan Nacional I+D+I, la cual ha sido premiada tanto por el Seminario de Investigación de las Mujeres de la Universidad Autónoma de Madrid (2010) como por la Academia de Cine con el premio Muñoz Suay, a la mejor investigación historiográfica del cine español (2011).

Almudena Hernando es Profesora Titular de Prehistoria en la Universidad Complutense de Madrid, y miembro de su Instituto de Investigaciones Feministas. Ha realizado trabajo de campo con grupos indígenas en Guatemala y Brasil, y ha sido investigadora invitada en las universidades de Chicago, Harvard y California (Los Ángeles y Berkeley). Es autora de varios libros, entre los que se encuentran *Arqueología de la identidad* (Akal, Madrid, 2002) y *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción socio-histórica del sujeto*

moderno (Katz, Madrid, 2012). Y ha participado y editado *La construcción de la subjetividad femenina* (Instituto de Investigaciones Feministas, Madrid, 2000) y *¿Desean las mujeres el poder? Cinco reflexiones en torno a un deseo conflictivo* (Madrid, Minerva, 2003).

Julia Herce es Diplomada en Ciencias Empresariales por la Universidad de Zaragoza y Graduada en Trabajo Social por la Universidad Complutense de Madrid. Es trabajadora social del Ayuntamiento de Madrid. Ha sido promotora y es coordinadora del proyecto «Género y Servicios Sociales», un proyecto del Departamento de Servicios Sociales del distrito Centro (Ayuntamiento de Madrid) para la incorporación del enfoque de género en la Atención Social Primaria. Pertenece al colectivo de trabajadoras/es sociales Foro ServSocial Madrid.

Maite San Miguel es psicoanalista y Doctora en Psicología con la tesis *El psicoanálisis: una teoría sin género* (2002). Colabora en la revista online *Aperturas psicoanalíticas*. Ha sido profesora en el Máster de la Universidad Complutense «Estudios de las mujeres» (2005-2008) y, entre otras publicaciones, ha participado en el libro colectivo *Mujeres tratando a mujeres, con mirada de género*, publicado en 2011.

Introducción

Almudena Hernando

Aunque cada uno de los capítulos de este libro ha sido escrito por una autora diferente, no puede entenderse sino como resultado de un trabajo colectivo. Colectivo no solo en tanto resultado de intercambios intelectuales y de experiencias vitales entre las propias autoras, sino también en tanto resultado de muchas discusiones, experiencias y elaboraciones que nunca podrían haber llegado a existir si cada una de nosotras no hubiese estado en contacto a su vez, durante gran parte de su vida, con otras mujeres que compartían sus vivencias, dudas y reflexiones. Y es que no se puede ser feminista de forma aislada, porque *ser feminista* implica *ver* el mundo de un modo distinto a como nos han enseñado a mirarlo, de tal modo que solo a través de la experiencia y el apoyo de personas que ya conocen esa *otra mirada* se evita creer que está errada nuestra particular forma de mirar.

Ser feminista no solo consiste en luchar de forma activa por conseguir la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, sino también en colocarse como sujetos en una posición autónoma y ajena a cualquier tipo de dominación y de autoritarismo, y por lo tanto, diferente a esa posición *subordinada* desde la que se sigue enseñando (de forma cada vez menos obvia y más sutil, y por supuesto nada explícita) a entender el mundo a las mujeres. Esto exige a su vez comenzar por entender en qué consiste esa subordinación —cuando ya no es tan evidente como antes— y cuáles son los mecanismos a través de los que se reproduce. La mayor parte de la sociedad (hombres y mujeres) considera que el

feminismo constituye una postura radical que ya no es necesaria porque las leyes que nos rigen garantizan la igualdad de todos los seres humanos. Y aunque así se establece en las formulaciones teóricas, el hecho es que esa «igualdad» solo afecta a quienes disfrutan de la posición de privilegio: hombres blancos de economía saneada y pertenecientes al país donde se formulan esas leyes. Todos los que quedan fuera de los parámetros del privilegio (mujeres, personas de otras «razas» e inmigrantes de cualquier condición) no gozan de las mismas condiciones de igualdad, sin que ello impida que todos sigan reproduciendo la *creencia* de que el orden social persigue la igualdad de todos los seres humanos, o que los derechos del individuo constituyen el objetivo último de todas las sociedades del mundo occidental.

La clave para entender el desajuste está en comprender que la principal trampa del orden social para legitimar las desigualdades consiste en enseñar a todos sus miembros a mirar el mundo a través de la mirada particular de quienes tienen el poder. Ese particular punto de vista se inviste de universalidad y, a través de las instituciones de enseñanza, información y publicidad (como ya señalaran Gramsci, 1998, Fannon, 2009, Foucault, 1992, Laclau y Mouffe, 2004, y todos quienes han estudiado las dinámicas *hegemónicas*) se convierte en la *verdad* que toda la sociedad reproduce, aunque no se ajuste a la experiencia de quienes no ocupan esa posición de poder. El resultado es, como bien supo expresar Fannon, con relación a las «razas» blanca y negra, que el grupo subordinado adopta la *máscara* del grupo dominante, reproduce su discurso y sus verdades, su punto de vista y su forma de entender la realidad, aunque por debajo de esa máscara, de ese discurso y de esa mirada siga existiendo una piel negra o, en nuestro caso, un cuerpo de mujer, que experimenta que lo que le pasa no coincide con lo que el discurso que reproduce dice que le pasa a todos los seres humanos.

El grupo subordinado tiene una experiencia de vida que choca y contradice la *verdad* que sigue reproduciendo, a saber, que, dado que todos los seres humanos tienen las mismas oportunidades, si no se llega a ocupar posiciones de poder o autoridad, a tener éxito o simplemente a conseguir lo que otros (hombres blancos de clase media y alta) consiguen es porque uno/a no tiene las mismas capacidades que ellos. Al conceder valor de *verdad* al discurso del grupo dominante (en esto precisamente consiste su poder, como señalara Foucault),

se profundiza y ahonda el efecto perverso de atribuir a quienes no pertenecen a ese grupo la exclusiva responsabilidad (por incapacidad) de no estar en él, así como la *culpa* de no estarlo en virtud, precisamente, de las contradicciones y complejidades de su particular personalidad.

En este sentido digo que el feminismo o es colectivo o no es nada. Porque la trampa que encierra el discurso de poder-saber, el discurso de *verdad* del orden patriarcal solo podrá ser sustituido por otro discurso de poder (que aspiramos a que sea solidario e igualitario) cuando las mujeres y los hombres que sentimos que lo que nos han enseñado que *somos* no se ajusta a lo que en realidad *somos*, lo coloquemos en nuestra propia experiencia, en lo que experimentamos que somos. Para ello es necesario que lleguemos a convencernos de que si se producen contradicciones y conflictos entre lo que se supone que deberíamos ser y lo que en realidad somos, no es por ninguna carencia o defecto personal, sino una consecuencia de la lucidez, de la consciencia de que el discurso que reproducimos no expresa lo que les pasa a todos los seres humanos sino solamente a aquellos que generaron ese discurso. Y esto solo se consigue cuando se comprueba que a otras muchas personas que se encuentran en nuestra misma situación se les plantean las mismas contradicciones y dudas, viven los mismos desajustes y asisten con la misma perplejidad al espectáculo en que se convierte el orden social. Solo cuando otras personas que han reflexionado antes nos enseñan que las dificultades de nuestro camino pertenecen al camino, y no a nuestra manera de caminar, podemos sentirnos suficientemente fuertes como para seguir explorando una senda que nunca se convertirá en una senda fácil, pero sí, al menos, en una senda compartida que habrá merecido la pena recorrer.

Parte de las dificultades de ese camino, y de las razones por las que es necesario recorrerlo en compañía, tienen que ver con el riesgo de que nos invada la sensación de ser *outsiders* del orden social, y con los problemas que surgen a la hora de gestionar nuestras dinámicas de relación a partir de entonces. Porque como la mayor parte de la sociedad sigue considerando que el discurso en que nos socializamos es *verdadero* —lo que significa, por ejemplo, que los hombres no lloran, o que las mujeres que no desean tener hijos tienen algún problema emocional, o que la homosexualidad es resultado de algún vínculo problemático en la infancia—, el grupo de población con el que se puede establecer relaciones personales

profundas se reduce a aquel compuesto por *outsiders* como nosotros. Y esto hace difícil, a veces, encontrar compañía.

Pero no es solo por esto por lo que el feminismo o es una tarea colectiva o no es nada. También lo es porque son demasiadas las contradicciones internas que han de enfrentarse cuando se emprende este camino. Y solo pudiendo dar la mano a quien ya se ha enfrentado a ellas, o a quien se enfrenta simultáneamente con nosotros, se puede vislumbrar que el camino sigue, que no lo interrumpe un precipicio, que solo se trata de salvar otra más de sus dificultades. Y es que, lejos de aminorar, las dificultades irán en aumento a medida que se tenga más camino recorrido, como en esos juegos de mesa o de ordenador en el que el grado de dificultad va aumentando a medida que se tienen más puntos, haciendo verdaderamente complicado alcanzar una meta final. A mí me caben muy serias dudas de que esa meta exista en el feminismo, porque vivo con la certeza de que a medida que avanza el *juego*, las dificultades aumentan.

Parecería que el proceso es lo contrario, y que a medida que vamos ganando conciencia de la desigualdad y lucidez para enfrentarla, las contradicciones disminuyen y se gana estabilidad. Sin embargo, en mi opinión, los pasos más sencillos son los que corresponden al comienzo del camino, los que siguen al deslumbramiento inicial, al *desvelamiento* —en el sentido de retirar el *velo*— de que la *verdad* en la que hasta entonces habíamos creído (a pesar de no coincidir con nuestra experiencia) era solo un punto de vista particular e interesado que nos colocaba en una posición subordinada. Una vez que este *velo* se retira, se pueden ver aspectos de la realidad que teníamos delante de los ojos pero que no podíamos ver porque nos habían enseñado a mirar solo determinados aspectos de ella. Y este descubrimiento, este nuevo paisaje (social, mental, psicológico) que ahora se tiene delante de los ojos fascina a quien lo realiza, que tiene la sensación de entrar, con asombro y maravilla, en una realidad diferente, que se sabe más completa y verdadera, más auténtica y humana. Los primeros pasos en el feminismo pueden revestir la atracción irresistible de un descubrimiento irreversible, como el de un continente cuya existencia se desconociera y de repente se sabe que está ahí, que siempre estuvo ahí, con el peso y la consistencia y las dimensiones de algo imposible de obviar, y que, sin embargo, no habíamos visto hasta ahora. Pero a medida que se camina por él, la tarea del descubrimiento se

complica, porque se corre el riesgo de empezar a mirar este nuevo continente con la mirada que, antes de descubrirlo, nos había impedido verlo. Porque, al fin y al cabo, nos enseñaron a andar por el mundo con esa mirada que lo ocultaba, y tal vez esa siga siendo nuestra manera de andar.

Puede haber feministas que consideren que una vez *desvelado* el orden patriarcal, se deja de estar sometida/o a su orden lógico, porque ya se ha descubierto la trampa que encierra. Yo no lo creo. De hecho, considero que el feminismo es una tarea que se emprende cada día, que obliga a superar dificultades diferentes y cada vez mayores a medida que se van dejando atrás las iniciales. Porque el orden patriarcal actúa de forma tal que modela nuestra subjetividad desde el inicio de nuestras vidas, dado que es el orden lógico que rige el sistema social. Así pues la subjetividad de cada uno de nosotros se construye a través de relaciones intersubjetivas entretejidas con sus propios hilos, de forma que nuestra *materia prima subjetiva*, por así decirlo, es patriarcal.[1] Esto significa que cuando ya nos hayamos desprendido de las primeras capas *patriarcales*, no solo quedarán capas cada vez más profundas también patriarcales, sino que esto nos llevará a entrar en una contradicción interna difícil de superar a veces, porque por un lado habremos desarrollado ya un discurso no-patriarcal, pero por otro, es muy posible que sigamos teniendo reacciones, sentimientos o dinámicas de relación que aún obedezcan a su lógica. Y es que, a medida que vamos haciendo visibles (y desmontando) capas de orden lógico patriarcal dentro de nuestra mirada al mundo, las que subyacen son cada vez más difíciles de detectar y por lo tanto de remover, pero siguen garantizando la reproducción de ese orden lógico de una forma cada vez más compleja, sutil y perversa. Están ahí, en el interior de lo que somos, formando parte de la propia córnea de la que arranca nuestra mirada al mundo. Son parte de lo que nos constituye, de lo que nos hizo ser las personas que somos. Y por eso, aun a pesar de lo que dicen muchos de nuestros comportamientos y declaraciones, a pesar de las luchas y los esfuerzos que quepan reconocérsenos en favor de la igualdad, es posible que una parte de nosotros/as mismos/as siga reproduciendo el orden social contra el que esa otra parte de nosotros lucha.

---

[1] Por supuesto, me estoy refiriendo en todo momento al tiempo presente de la sociedad europea y norteamericana.

De ahí que sea imprescindible una reflexión colectiva que permita detectar esos modos de reproducción, los *dispositivos* a través de los cuales el orden patriarcal se sigue reproduciendo en la actualidad. Esto es lo que nos proponemos en este libro: profundizar en las estrategias tanto discursivas como prácticas, sexuales o científicas, por medio de las cuales seguimos contribuyendo a que el orden patriarcal se siga reproduciendo en la actualidad. Para ello, resulta de enorme utilidad referirse al concepto de *dispositivo*, que será ampliamente desarrollado por Fátima Arranz en el segundo capítulo. Como ella indica, recogiendo ideas de Foucault (1985: 130), la noción de dispositivo hace referencia «a una red de relaciones entre elementos heterogéneos (discursos, instituciones, arquitecturas, reglamentos, enunciados científicos, etc.), en la que el propio dispositivo establece la naturaleza del nexo de la red; nexo que liga a todos los elementos heterogéneos» y los orienta en una cierta dirección. En nuestro caso, «el nexo de la red que forma el dispositivo de reproducción de las identidades de género lo constituye la dominación masculina institucionalizada a través de la naturalización de la diferencia jerarquizada entre lo femenino y lo masculino» (Arranz, este volumen: 59 - 60). En este libro nos preguntaremos por medio de qué estrategias se ha conseguido *naturalizar* esa dominación y, sobre todo, a través de cuáles se sigue reproduciendo como *natural*, considerándola intrínseca a la propia interacción personal y social. Es importante que este punto se entienda: cuando nos referimos a *dispositivos* estamos haciendo alusión a estrategias que no son conscientes para quienes las ponen en práctica, que a través de ellas van adquiriendo una visión del mundo y de la realidad que les parece objetiva, neutral y natural. De ahí la importancia de desvelar cómo operan los *dispositivos.* Desde este punto de vista, prestaremos atención a distintas estrategias conectadas entre sí, que forman parte de un juego de fuerzas específico que atraviesa toda acción, institución o saber de nuestra dinámica social, *naturalizando* la relación desigual entre hombres y mujeres y que, por lo tanto, constituye el núcleo del tejido subjetivo con el que se construye nuestra mirada al mundo.

Comienza este volumen Pilar Aguilar (ensayista y crítica de cine), con un análisis de la relación entre la ficción audiovisual y el dispositivo de reproducción de las identidades de género, que demuestra cómo los modelos de subjetividad y de relación mostrados en la pantalla forman parte incuestionable de ese dispositivo. En su opinión, la ficción audiovisual

modela nuestra subjetividad, pues nos provee de relatos que van estructurando la narrativa con la que transformamos lo real en realidad. A la misma conclusión llega Fátima Arranz (socióloga), en el segundo capítulo, en el que, además de justificar la pertinencia de la noción de *dispositivo*, analiza la relación entre el orientado a la reproducción de las relaciones de género y la literatura de ficción infantil y juvenil. Para ello, somete a exhaustivo análisis los 42 textos que se declararon como los más leídos por los chicos y las chicas de 10 o más años en el Estado español durante el periodo 2006-2010, de acuerdo con la encuesta anual sobre «Hábitos de lectura y compra de libros en España» que realiza la Federación de Gremios de Editores de España.

Almudena Hernando (historiadora) dedica el tercer capítulo a buscar el nexo que vincula dos estrategias tan aparentemente heterogéneas como la valoración que el mundo occidental ha hecho, y hace, de los pueblos indígenas y la vestimenta infantil entre los siglos XVI y XVIII con la reproducción del dispositivo de género. En su opinión, a través de ambas estrategias el mundo occidental ha ido construyendo la idea de que los rasgos que caracterizan la identidad de género femenina (asociada a lo relacional y comunitario, la emoción, la naturaleza) representan una etapa en el desarrollo humano superado por quienes han desarrollado los rasgos que las identidades de género atribuyen a «lo masculino» (asociado a la individualidad, el progreso, la cultura, la razón). De ahí que mientras el mundo occidental siga manteniendo el actual discurso evolucionista sobre los grupos indígenas, seguirá reproduciendo el dispositivo de género, por más discursos a favor de la igualdad de derechos entre los sexos que pronuncie.

En el cuarto capítulo, Julia Herce (trabajadora social) introducirá una nueva temática, relativa a las dificultades que ofrece la modelación concreta de la subjetividad de hombres y mujeres en la actualidad a la hora de sostener relaciones no solo de igualdad sino, yendo un paso más allá, relaciones de pareja. En su opinión, diversos factores (entre los que se encuentra el narcisismo que se asocia a la individualidad, la falta de autoconocimiento personal, el tipo de sexualidad heterosexual más generalizado o las propias identidades de género) constituyen nuevos elementos entrelazados por ese nexo común que conduce a la reproducción de la desigualdad y a la dificultad de un encuentro emocional profundo entre los sexos.

Por último, Maite San Miguel (psicoanalista) analiza en el capítulo quinto el dispositivo de reproducción de género en lo concerniente a la construcción de la subjetividad; se centra en demostrar cómo opera el dispositivo en tres campos específicos: el de la regulación emocional, el de los ideales del yo y el de los deseos sexuales. En todos ellos, se siguen advirtiendo diferencias específicas entre hombres y mujeres, que *naturalizan* la desigualdad de forma similar a cualquier otra esfera de la interacción social. En su opinión, solo cuando se desvelen las diferencias que están operando en todos los niveles de la subjetividad, podrá comenzar a caminarse en una dirección que apunte a la búsqueda de la igualdad entre hombres y mujeres, porque aunque debe reconocerse que tanto a unos como a otras se les exige hacer renuncias para ajustarse a las expectativas sobre su género, debe admitirse que el modelo de la masculinidad ocupa el lugar del privilegio.

A través de todas estas colaboraciones, confiamos en poder contribuir a esa reflexión colectiva a la que me refería al principio, relativa a la necesidad de seguir *desvelando* la modelación de género que, en niveles cada vez más profundos, presenta nuestra propia subjetividad. La mayoría de estos textos constituyen la versión escrita de conferencias impartidas en la Universidad Complutense, como parte de un curso organizado por el Instituto de Investigaciones Feministas y financiado por el Instituto de la Mujer, e impartido entre abril y mayo de 2013. El interés que despertaron los temas, y el enriquecedor diálogo con los/as asistentes, nos convencieron de la utilidad que podría tener ampliar el radio de interacción, volcando las argumentaciones en textos que pudieran ser leídos, pensados y discutidos por todas aquellas personas que nos acompañan en el camino de la reflexión crítica y feminista.

Somos conscientes de la enorme trayectoria que aún nos queda por recorrer, y de que a medida que vayamos sorteando las presentes dificultades, iremos encontrando otras que cada vez serán más difíciles de detectar, de analizar y de resolver. Pero también somos conscientes de que es precisamente esta dificultad la que sigue dando sentido a lo que hacemos cuando nos seguimos interrogando sobre quiénes somos y qué es lo que tenemos que cambiar para poder ser de otra manera. Porque el objetivo es poder llegar a ser de una manera en la que no solo podamos sentir que estamos viendo la realidad sin ese *velo* que antes cubría nuestra mirada, sino en la que también pueda ser verdad que no participamos de

ningún dispositivo en el que, de forma tan eficaz como poco consciente, seguimos tejiendo de nuevo el *velo* a través del cual se seguirá enseñando a mirar la realidad a las generaciones que nos sucedan.

Bibliografía

Gramsci, A. (1998), *Escritos políticos (1917-1933)*, Madrid, Siglo XXI.

Fannon, F. (2009) [1952], *Piel negra, máscaras blancas,* Madrid, Akal.

Foucault, M. (1985), *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza.

______ (1992) [1978], *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

Laclau, E. y Ch. Mouffe (2004), *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

1. La ficción audiovisual como instrumento de educación sentimental en la Modernidad

Pilar Aguilar

Seres construidos con relatos

El cine, ¿es solo «cine»? O formulado de otra manera: ¿pueden los relatos audiovisuales influir en nuestra vida induciendo en nosotr*s opiniones, conductas, normas, valores, emociones, sentimientos? En consecuencia, ¿ha de importarnos lo que la ficción audiovisual predique sobre la realidad en general y sobre las mujeres en particular?

Sostengo que sí. El relato audiovisual nos modela. Y nos modela más allá de la influencia concreta y puntual que pueda ejercer una determinada película, serie o programa televisivo, y más allá (mucho más allá) de influencias epidérmicas —y fácilmente detectables— en modas, muletillas idiomáticas, ocio, tendencias de consumo, etc.

Esto es así porque somos seres construidos, porque nos construimos con relatos, porque hoy la forma preponderante del relato es la audiovisual y porque el relato audiovisual tiene una enorme capacidad para educar emociones, mapas afectivos, sentimientos e imaginarios.

Como es bien sabido, la estructura narrativa es esencial para la constitución de nuestra psique. Los seres humanos debemos elaborar nuestras percepciones; hemos de darles una arquitectura a fin de convertirlas en representaciones. Para ello las hilvanamos con un hilo temporal, un antes, un

---

* Hemos respetado la decisión de la autora de sustituir la marca lingüística de género por un «*». [N. de E.]

después, una concatenación causal, unos antecedentes y unas consecuencias, unos fines y unos objetivos, un origen y un desarrollo, en suma, una explicación argumental (Bruner, 1991).

Estas representaciones que edificamos tienen, pues, una estructura narrativa. Esa estructura es la que permite a los humanos convertir lo real en realidad,[1] es decir, en algo humanamente transitable. Dota de coherencia, perspectivas, articulaciones a la experiencia, tanto individual como colectiva, y la almacena como recuerdo.

Necesitamos elaborar argumentalmente nuestra existencia, edificar una interpretación organizada de nosotr*s mism*s y del mundo que nos rodea. Somos —en el sentido fuerte y total— seres construidos.

Cada cual, para crear y organizar su individualidad, su subjetividad —su relato—, necesita los «materiales» —los relatos— que le proporcionan otros humanos, ya que, como bien señala Amelia Valcárcel (1997), ser individuo no es un asunto individual. Para construirnos apelamos, pues, a modelos, explicaciones, pautas relacionales, causales y temporales ya existentes y que nos sirven de guía. Es decir, para salir del caos y edificar una subjetividad coherente, una estructura emocional, simbólica, imaginaria y lógica, precisamos de narraciones ejemplares a fin de convertir, como ya se ha señalado, nuestras percepciones en representaciones.

En definitiva, los relatos son modelos que nos explican cómo situarnos en el mundo, a qué estrategias recurrir para vencer obstáculos, cómo negociar con la realidad y con los otros humanos, cómo gestionar nuestros deseos y nuestros miedos, cómo enfrentarnos con los deseos y miedos ajenos, cómo acatar las normas «de la tribu» y también cómo ampliar los límites de lo significativo, cómo dar perspectivas innovadoras al sentido de nuestra vida. Nos señalan la obligación de respetar las barreras y las reglas y, al mismo tiempo, la necesidad de transgredirlas. Sirven, pues, tanto para heredar una cultura como para recrearla y transformarla.

---

1 La realidad solo existe para nosotros, los humanos. Eso no quiere decir que la realidad sea una ilusión sino que es una construcción nuestra, una creación social e individual. El universo, lo real, existe con o sin seres que lo piensen, pero los humanos solo podemos aprehenderlo mediante la construcción de una «realidad».

La preponderancia del relato audiovisual

Hoy, en nuestro mundo, la forma predominante del relato socialmente compartido es la audiovisual. Con su fuerza y su pujanza, ha engullido el espacio que antes ocupaban otras formas (Aguilar, 1996). Podemos y debemos criticar esta devoradora presencia. Más aún: podemos y debemos analizar las causas que potencian tal fagocitosis y proponer medidas para equilibrar y variar las fuentes y las formas de las que se nutre el acervo de relatos comunes. Ciertamente, el poder de la imagen sobre los humanos se sustenta, en parte, en nuestra estructura cerebral. No se trata de negar tal evidencia, pero sí es posible y deseable actuar sobre la serie de fenómenos económicos, políticos y sociales que conforman la realidad que vivimos. Una realidad donde resulta mucho más practicable, cómodo, accesible, barato y fácil mirar una pantalla que realizar cualquier otra actividad, ya sea deportiva, erótico-amorosa, campestre, artística o de otra índole. Ciertamente analizar tal problemática escapa del marco de este artículo, pero la señalamos porque no debemos instalarnos en el fatalismo, sino ser conscientes de que la realidad social —igual que la individual— es una construcción nuestra y, por lo tanto, puede cambiarse.

Si constatamos, en primer lugar, la necesidad de relatos y constatamos, en segundo lugar, la preponderancia de la forma audiovisual, deducimos, pues, que hoy el relato audiovisual nos modela poderosamente, canaliza nuestros sueños, conforma nuestros sentimientos, alimenta nuestro entramado emotivo, simbólico e imaginario. Constituye un poderoso archivo personal y social del que echar mano para escribir el guión de la propia vida.

En definitiva, la ficción audiovisual se sustenta en la realidad pero, a su vez, la retroalimenta. Nutre nuestro universo emocional, nos fabrica recuerdos, nos propone modelos, nos enseña códigos de conducta, nos abre ventanas o nos cierra puertas, nos traza sendas y mapas sentimentales, modela nuestra subjetividad y nuestra vida.

Mundo complejo y relatos simples

Hoy, en Occidente, vivimos en un mundo muy complejo en el que coexisten situaciones, costumbres, posiciones vitales, imaginarios y simbolismos extraordinariamente diversos. Hace

sesenta o setenta años las sociedades eran mucho más uniformes. En ellas existían, por supuesto, importantes diferencias entre países, regiones, clases sociales, etnias y —como guinda de todas— la diferencia entre ser varón o mujer. Pero tal entramado social, el funcionamiento de cada grupo, las relaciones entre grupos —y, por consiguiente, el funcionamiento individual— eran más estables, estaban rígidamente codificadas y se presentaban como difícilmente cuestionables. Esas normas proporcionaban una rigurosa y potente cohesión al conjunto e impedían o dificultaban el cuestionamiento personal. Este no era imposible —pues siempre ha habido humanos transgresores—, pero no se daban los estímulos, el abanico de posibilidades, la facilidad con la que podemos movernos actualmente.

Hoy, por el contrario, coexisten modelos muy dispares que, a menudo, se presentan como equivalentes —aunque no lo sean, por supuesto— y que nos confrontan continuamente con opciones y elecciones, más o menos fútiles, más o menos importantes, ante las cuales hemos de reaccionar y posicionarnos.

Por evocar solo un ejemplo que ilustre mis palabras: hace cincuenta años una mujer no podía (salvo casos excepcionales, ligados, a menudo, a la pertenencia a élites intelectuales y/o artísticas) optar entre casarse o quedarse soltera, entre tener hijos o no. Si no se casaba se atribuía, simplemente, a que ningún varón (mínimamente adecuado) se lo había pedido. Y se daba por supuesto que si no era madre, ello se debía a algún disfuncionamiento o tara de su cuerpo (difícilmente se consideraba la posibilidad de que la tara o el disfuncionamiento se debieran al varón). Actualmente, aunque las mujeres sigamos padeciendo cierta presión social para que contraigamos matrimonio y tengamos hijos, podemos decidir sobre ambas cuestiones sin tremendos costes emocionales y sociales. De hecho, tod*s tenemos en nuestro entorno amigas, compañeras, hermanas, primas, vecinas que han optado por no contraer matrimonio y/o por no reproducirse.

La complejidad del mundo actual es, ya de por sí, desestabilizante y, a menudo, dura de gestionar. Tiene, además, un grave problema añadido que intentaré analizar en este artículo: el relato audiovisual socialmente compartido —que, no lo olvidemos, es el preponderante— no nos acompaña en el camino. No atiende a la diversidad que nos rodea, ni la recoge con un mínimo de ecuanimidad, ignora situaciones ya vividas en nuestro mundo y, por el contrario, sigue esquemas periclitados o, al menos, contestados.

En efecto, muchas de las matrices narrativas que se nos proponen no reflejan de forma adecuada nuestra realidad. Algunas incluso la ocultan o la distorsionan. Como he señalado más arriba, en todas las culturas (y quizá mucho más en la nuestra, la llamada «cultura occidental») coexisten situaciones y vivencias —realidades humanas— variadas y contradictorias. Y de todo ello deberían dar cuenta los relatos porque si, por el contrario, ignoran las articulaciones complejas de nuestro mundo, niegan la posibilidad de transgresión, ningunean las experiencias que ya viven muchas personas, lejos de ayudarnos en la construcción armónica de nuestro ser individual y social, lo bloquean y cortocircuitan. Generan confusión, desconcierto, neurosis.

Dice el Evangelio de San Marcos: «Nadie echa vino nuevo en odres viejos, porque entonces el vino romperá el odre, y se pierde el vino y también los odres; sino que se echa vino nuevo en odres nuevos» (Marcos 2: 1-22). Sin embargo, el relato audiovisual que mayoritariamente se produce y se difunde no atiende al consejo del evangelista, carece de esa mínima sensatez y se aferra una y otra vez —como más tarde veremos— a esquemas anticuados que ya no pueden contener las innovaciones y los cambios que vivimos.

Es un asunto grave pues, como ya apuntamos, necesitamos —necesitamos de verdad, no se trata de una metáfora más o menos aproximativa— disponer de un rico acervo de relatos que nos guíen, nos expliquen el mundo, nos acompañen en el camino, nos enseñen cómo interpretar lo que nos pasa y lo que sentimos, nos animen en nuestras esperanzas, nos estabilicen frente a nuestros miedos, nos ayuden a elaborar el deseo.

Un relato unívoco que no recoja la variedad de lo que nos rodea, ignore su riqueza e insista repetidamente en esquemas interpretativos simplistas, caducos o seriamente cuestionados no nos sirve y, por el contrario, causa grandes sufrimientos psíquicos y graves disfunciones y neurosis sociales y personales.

La ficción audiovisual: una poderosa maquinaria

La ficción audiovisual, como cualquier otra representación, es una reelaboración de la realidad. No estamos ante el mundo, sino ante una recreación, un punto de vista sobre el mismo. Para construir una representación, se empieza siempre

por una primera y fundamental elección: qué historia narrar, es decir, qué parte de la realidad se considera digna de ser contada y, por lo tanto, cuál no. Qué aspectos se ignoran y cuáles se resaltan. Después, los diversos componentes del lenguaje audiovisual se agencian y se combinan a fin de fabricar un punto de vista, una mirada que destaca o minimiza lo que muestra, lo convierte en agradable o desagradable, en justificado o injustificable.

Sin embargo, la representación audiovisual logra en alto grado crear una impresión de analogía con el mundo representado. Es un dispositivo tan poderoso que consigue hacernos olvidar que todo lo que vemos está construido. Lejos, sin embargo, de esa falsa impresión de verismo, de ser reflejo de la realidad, es producto —hasta en los mínimos detalles— de un conjunto complejo, minucioso y continuo de opciones. En una película, si un lugar nos parece repugnante es porque lo han fabricado de este modo; si una mujer nos parece estúpida e irritante es porque la han fabricado así; si un varón nos resulta muy atractivo a pesar, por ejemplo, de su comportamiento machista, es porque lo han fabricado de esa manera… Todo está fabricado, creado mediante los poderosos recursos de los que dispone el lenguaje audiovisual: sonido, iluminación, decorados, vestuario, colocación de la cámara, encuadre, composición, tipos de plano, movimiento, montaje, etc.

La representación audiovisual, además de fabricar un mundo, fabrica un punto de vista sobre ese mundo. Así es y no puede ser de otra manera, pues desde el momento en el que hay mirada, hay punto de vista. E incluso, como ya señalamos más arriba, hay punto de vista desde el momento mismo en el que se elige qué mirar: qué temas, historias, asuntos, personas o cosas se consideran pertinentes o anodinos, dignos de ser narrados o, por el contrario, ignorados.

Todos los relatos (novelas, obras teatrales, informativos, conversaciones entre amig*s, prédicas religiosas, programas de telebasura, manuales de filosofía, de historia, de literatura, etc.) crean un punto de vista e intentan, por supuesto, que lo compartamos. Ahora bien, el lenguaje audiovisual dispone de mecanismos que le son propios y que tienen una eficacia incomparable para lograr que los espectadores compartan sus posiciones.

Contrastemos, por ejemplo, la mecánica representativa teatral con la audiovisual: en el teatro, l*s espectadores están fuera del espacio físico, del lugar donde se produce la narración;

ocupan un lugar muy diferenciado. L*s espectadores tienen un punto de vista fijo, siempre conservan un distanciamiento con respecto al escenario y a todos los personajes que por él transitan. El impacto de la representación está totalmente condicionando por ese distanciamiento. Ciertos montajes modernos tratan de minimizar o quebrar esa separación tajante entre el espacio de la representación y el espacio del espectador: los actores pueden mezclarse con el público y éste puede ser invitado a participar en un momento dado en la obra. Pero son licencias momentáneas y puntuales que no anulan el distanciamiento espacial y que, sobre todo, siempre respetan la diferenciación física: «Yo soy yo. Ell*s son ell*s», de modo que solo metafóricamente el espectador puede ocupar el lugar de un personaje.

En el cine (salvo en el primitivo, cuando las cámaras aún ocupaban un lugar fijo e inamovible, muy «teatral», por así decir) el espectador está «dentro» de la representación: «entra» en una habitación, «sube» unas escaleras, observa un objeto, se aleja o se acerca, mira directamente a los ojos de un personaje, ocupa el lugar de otro… Es decir l*s espectador*s se «adueñan» del mundo ficcional fundiéndose con la cámara.

La mirada de l*s espectador*s —que en realidad, aunque tiendan a olvidarlo, no es suya sino de la cámara— va creando el mundo de la representación a medida que lo mira. De modo que les resulta difícil verse como extern*s al lugar físico y emocional que «corporalmente» ocupan.

Como el punto de vista que el cine fabrica tiene mucha mayor fuerza que el fabricado por otras artes, resulta más impositivo, deja menos libertad a l*s receptor*s del mensaje. Analicemos con mayor detenimiento algunos de los mecanismos que hemos apuntado en los precedentes párrafos para entender mejor la fuerza de su discurso.

Si nos preguntaran: «¿Qué piensa usted sobre la violación?» o «¿Qué opina sobre el casi total exterminio de las tribus indígenas en Norteamérica?», responderíamos de forma contundente mostrando nuestro rechazo. Pero, en el cine, podemos ver lo primero con bastante indiferencia[2] y lo segundo

---

2 Los complejos mecanismos de identificación/proyección de l*s espectador*s con el punto de vista que construye la instancia narradora han sido ampliamente estudiados. Consúltense, por ejemplo, las obras de Aumont, Kuhn y Metz citadas en la bibliografía.

con total insensibilidad, solo pendientes de lo que le pasará al guapo soldado rubio mientras caen a su alrededor los indios sin conmovernos lo más mínimo.

Si nos preguntaran: «¿Qué considera más grave, que una chica no corresponda con amor al chico que la ama o que asesinen a una persona?». Tampoco dudaríamos en la respuesta, pero, sin embargo, frente a la pantalla podemos llorar enternecid*s ante lo primero y mostrarnos indiferentes o alegrarnos ante lo segundo (incluso aunque el muerto no sea especialmente malvado).

Esto sucede porque el lenguaje audiovisual es fundamentalmente emotivo y, por lo tanto, nos resulta difícil oponer filtros racionales. En la ficción audiovisual no nos afecta tanto lo que pase como la manera que tenga el dispositivo de situarnos frente a lo que muestra. Así consigue, más que ninguna otra representación, inducirnos sentimientos que incluso contradicen los valores que explícita y racionalmente sustentamos.

Y recordemos, una vez más, que el cine no se limita a contar, sino que forzosamente crea, al mismo tiempo, un punto de vista, una emoción. En ese sentido, siempre somos seres manipulados.

Haneke (2013) lo resaltó en su discurso al recibir el premio Príncipe de Asturias de las Artes:

> El cine, en cambio, es un medio de avasallamiento. Ha heredado las estrategias efectistas de todas las formas artísticas que existían antes que él y las usa eficazmente. Todos conocemos el efecto de los cuadros de tamaño sobrenatural y los tonos sobre nuestra pulsación y nuestro bienestar general. En eso radica la fuerza del cine y su peligro. Ninguna forma artística es capaz de convertir tan fácil y directamente al receptor en la víctima manipulada de su creador como el cine.

El audiovisual es un lenguaje que, como ya señalamos anteriormente, basa su enérgica eficacia en la capacidad de identificación/proyección que promueve en nosotr*s y, como consecuencia, en su poder para hacernos compartir puntos de vista. Y, de nuevo, cuando hablamos de puntos de vista no nos referimos tanto a ideas y opiniones como a emociones y sentimientos. No debemos olvidar nunca estas cuestiones —tan aparentemente sencillas— si queremos ser espectador*s inteligentes, es decir, crític*s.

Para mantener y alimentar esa inteligencia y ese espíritu crítico es necesario tener presente, además, que:

a) No es posible poseer, frente a una obra visual, la libertad de interpretación y asimilación que ofrece un texto impreso, por ejemplo. Una revista, un diario dirán lo que en ellos esté escrito pero, ante sus renglones, tenemos una cierta capacidad de maniobra: podemos empezar por las últimas páginas, saltarnos las que nos parezca, no leer una noticia, leerla en diagonal, pararnos a mitad de la lectura para reflexionar sobre ella, etc. Ante una obra audiovisual esas capacidades de maniobra quedan muy mermadas.

b) El mensaje audiovisual, además de ser mucho más impositivo, es menos abstracto y está mucho más construido, mucho más cerrado que el oral o el escrito. Así, es imposible que una imagen diga «teléfono», «casa» o «árbol». Forzosamente dice: «Mira este teléfono, esta casa, este árbol que te muestro y míralos sola y exclusivamente como te los muestro». Se trata de una diferencia fundamental que conforma totalmente el mensaje. Quien filma un río, por ejemplo, elige qué río muestra: grande, pequeño, turbulento, tranquilo, verde, amarronado… y elige cómo lo muestra: con qué luz, desde qué ángulo, a qué distancia, cuánto dura la escena, qué entra además en el encuadre, etc. L*s espectador*s no podemos sino mirar lo que ya nos dan hecho y que, ciertamente, nos induce un estado emocional determinado. La imagen del río nos trasmitirá calor, frío, poesía, miedo, paz, espanto, romanticismo, extrañeza, familiaridad, exotismo, proximidad, peligro, indiferencia, etc. Nunca podrá ser «un río», sino «este río».

c) Sin embargo, a pesar de que la imagen sea tan impositiva, los humanos estamos hechos de tal modo que creemos más en nuestra vista que en cualquier otro sentido. Ante una imagen somos mucho más crédulos y vulnerables. Si en una película se verbaliza algo mientras se muestra lo contrario, creemos lo que vemos, no lo que oímos. Ello tiene consecuencias importantes. Por ejemplo, en un película, rara vez se explicita verbalmente que las mujeres sean seres inferiores, subalternos, a las que no se debe prestar mayor atención (más allá de la sexual), que no cuentan en lo que de verdad importa. Pero, sin embargo, eso es lo que se nos muestra. Y ese es, en consecuencia, el mensaje.

La primera locura: el protagonismo masculino

Simplemente con echar una ojeada a la cartelera cinematográfica, a la programación televisiva, a los videojuegos y demás propuestas audiovisuales constatamos un sorprendente asunto: están masiva y mayoritariamente protagonizados por varones. Quizá suene algo tremendo que califiquemos este hecho como «locura». Suena tremendo, pero es que realmente es un tremendo desvarío de graves consecuencias.

Fijémonos en la lista siguiente. Son las diez películas realizadas en la primera década del siglo XXI que tuvieron mayor número de espectadores en España:

Las cinco extranjeras más vistas:

Avatar (James Cameron, 2009)
El Señor de los Anillos: La comunidad del anillo (Peter Jackson, 2001)
El Señor de los Anillos: Las dos torres (Peter Jackson, 2002)
El Señor de los Anillos: El retorno del rey (Peter Jackson, 2003)
Harry Potter y la piedra filosofal (Chris Columbus, 2001)

Y las cinco españolas que tuvieron mayor número de espectadores:

Los otros (Alejandro Amenábar, 2001)
Torrente 2. Misión en Marbella (Santiago Segura, 2003)
La gran aventura de Mortadelo y Filemón (Javier Fesser, 2003)
El orfanato (Juan Antonio Bayona, 2009)
Mar adentro (Alejandro Amenábar, 2004)

De las diez, solo dos están protagonizadas por mujeres (*Los otros* y *El orfanato*[3]). En las restantes, el protagonismo es de los varones. En algunas de ellas, no solo el o los protagonistas son varones, sino que la presencia de personajes femeninos resulta anecdótica. Tal es el caso de *La gran aventura de Mortadelo y Filemón*, de *Torrente 2. Misión en Marbella* o de la saga *El Señor de los Anillos*. En aquellas donde las mujeres tienen

3 Resulta curioso comprobar que ambas películas —las dos únicas que están protagonizadas por mujeres— presentan muchas similitudes: son *thrillers* tenebrosos y fantásticos, que transcurren en ambientes sombríos y lugares aislados del resto del mundo, inmersos en la ambigüedad de lo percibido, donde la alucinación es omnipresente y lo imaginado difícilmente se distingue de lo real. Y otro revelador detalle: ambas protagonistas están obsesionadas con sus respectiv*s hij*s. No analizaré aquí estas coincidencias pero cabe preguntarse: ¿son casuales?

mayor presencia, su papel es el de devotas cuidadoras (*Mar adentro*) o bien colaboradoras necesarias para gestar, parir, «formar» al héroe.

Así ocurre en *Avatar*. La científica, Grace Augustine, «alumbra» simbólicamente a Jake Sully, el protagonista masculino. El otro personaje femenino, Neytiri, le sirve de guía iniciática y le surte la historia de amor. El objetivo de ambas mujeres es hacer de Jake un hombre/na'vi de verdad, a fin de que él pueda cumplir con la excelsa misión de salvar Pandora. Obsérvese que, puesto que todo es absolutamente fantasioso, nada impediría construir un personaje de mujer que liderara la lucha contra «los malos». Pero, así como los guionistas se devanan los sesos para inventar sorprendentes artilugios, decorados impactantes, historias novedosas, poderes cada vez más fabulosos, etc., en el terreno del reparto de roles de género son absolutamente conservadores y no se les pasa por la cabeza la posibilidad de romper ni siquiera con los esquemas más rancios. ¡No conciben cambios en ese aspecto ni desbocando su imaginación, ni proyectándola en el futuro!

Se puede alegar que estamos en un mundo de «libre mercado» y que, por lo tanto, se hace el tipo de cine que goza de mayor éxito. Cierto, pero el éxito está ligado a la costumbre, a la educación, a los hábitos creados, a las expectativas generadas. ¿Alguien en España puede ignorar cuándo se juega un partido importante de fútbol? Resulta casi imposible no terminar viéndolo al menos unos minutos, dado que atruena por todo el espacio público (bares, cafeterías, taxis…). Y lo mismo ocurre en Estados Unidos con el béisbol. Si el atractivo de esos dos espectáculos no dependiera ni estuviera condicionado por el «adiestramiento» ambiental sería universal: todos y todas amaríamos por igual a ambos, al margen del país de origen. Y lo que ocurre con el fútbol o el béisbol ocurre con las diversas religiones, con los gustos alimentarios, con la música, etc.

El éxito también suele estar ligado a la calidad de la producción. En todas y cada una de las películas anteriormente citadas se ha invertido mucho dinero. En las extranjeras más, por supuesto. Enormes sumas en los casos de *Avatar,* de la saga de *El Señor de los Anillos* o de *Harry Potter y la piedra filosofal*. Sumas nada desdeñables en otras como *Mar adentro* o *Torrente 2. Misión en Marbella,* aunque en comparación resulten extremadamente baratas (tampoco tiene parangón el éxito obtenido —sobre todo a nivel mundial— por unas y otras).

Es posible, claro está, hacer una obra importante, e incluso de éxito, con poco dinero. Hay ejemplos de ello: *Super Size Me* (Morgan Spurlock, 2004), presupuesto: 65.000 dólares, recaudación: 29 millones de dólares; *Juno* (Jason Reitman, 2007), presupuesto: 7,5 millones de dólares, recaudación: 143,5 millones de dólares; *Rec* (Plaza y Balagueró, 2007), presupuesto: 9 millones de dólares, recaudación: 321 millones de dólares. Con todo, son excepciones.

En general, los productores no suelen promover creaciones que contengan propuestas novedosas (novedosas más allá de lo superficial, claro). Además, a tenor de recientes estudios (Arranz, 2010), en nuestro país (lo que seguramente será solo un ejemplo de una situación general) los productores suelen desconfiar de los proyectos promovidos por mujeres (incluso si las anteriores películas realizadas por esas mujeres han funcionado bien en taquilla). Cuando los apoyan, lo hacen con presupuestos mucho más pequeños que los empleados en financiar proyectos de varones.

El éxito también está ligado a la promoción (y ésta a su vez con el dinero). Es difícil no enterarse del estreno de ciertas películas. Se habla de ellas hasta en los telediarios. Esa propaganda masiva nos condiciona de modo poderoso. Otras películas, por el contrario, se estrenan en pocas salas, en verano, casi sin publicidad, ni promoción de ningún tipo. Y, por supuesto, la publicidad o la falta de publicidad influyen poderosamente en la percepción y valoración que hace el público de cualquier evento.

Sea como fuere, y por retomar el hilo conductor: la inmensa mayoría de las películas están protagonizadas y acaparadas por figuras masculinas. En el supuesto —tan cinematográfico— de que los marcianos, antes de invadirnos, visionaran nuestras producciones audiovisuales a fin de hacerse una idea de cómo somos, quedarían pasmados y asombrados al llegar a la Tierra y comprobar que la mitad de la especie humana está compuesta por mujeres. No hubieran podido ni sospecharlo.

Las mujeres hemos logrado —y en muy pocos años— enormes avances en los terrenos de la libertad, la autonomía, la igualdad. Asumimos cada vez en mayor medida el control de nuestra existencia y nos reclamamos como sujetos protagonistas de ella. Lo hemos conseguido a contracorriente, peleando con perseverancia y tesón, desoyendo amenazas, so-

portando improperios, aguantando represalias… Estos progresos nuestros remueven la estructura y el funcionamiento social, todo el imaginario colectivo, todas las «certezas» heredadas, todo el «orden» patriarcal (escribo «orden» entre comillas porque si bien es una imposición, sus efectos son caóticos además de brutales). Es decir, los logros del feminismo dejan impronta en todos los aspectos de la vida, fuerzan a cada individuo a «mover ficha» respecto a la forma en que se posiciona en el mundo.

Como venimos diciendo, es esencial contar con relatos que den cuenta de estos cambios, que nos ayuden a elaborarlos, a asimilarlos, a fabricarnos un lugar propio que armonice lo heredado con lo nuevo… Pero, por el contrario, el relato audiovisual sigue instalado en un androcentrismo espantoso y rancio. Sigue afirmando que el varón es el verdadero y genuino sujeto, el que merece el protagonismo de las historias socialmente compartidas, el único digno de representar a la humanidad, el eje central, el que se mueve, el que avanza, el que sabe y afirma, el que encarna el sentido. Este, y no otro, es el mensaje que construyen los relatos audiovisuales cuando, año tras año, continúan centrando el protagonismo en los varones y haciendo de los personajes femeninos sus comparsas, sus acompañantes, meros aditamentos y/o complementos.

Alguien puede dudar de que la cuestión del protagonismo sea tan crucial. Puede considerar que lo esencial de una creación no nace ni reside en detalles tales como quién encarna el relato, en qué lugar o época sucede la trama u otra serie de circunstancias y datos más o menos periféricos. Después de todo, *Alicia en el País de las Maravillas* no concierne solo a las niñas, *Don Quijote* puede afectar por igual a alguien nacido en Tomelloso o en Innsbruck y no es necesario ser *sheriff* o alcohólico para emocionarse con *Río Bravo*, etc.

Ciertamente, el poder que tenga una obra para conmover a personas de diferentes épocas, clases, países, sociedades, lenguas depende, ante todo, de su calidad. Pero ello no significa que el asunto del protagonismo sea un detalle baladí; merece, pues, ser analizado detenidamente.

El protagonista es —hablando con propiedad y como analizaron Propp (1987) y Greimas (1988), entre otros— un haz de funciones, un *actante*. En consecuencia, no tiene por qué encarnarse en un «personaje» humano aunque así ocurra en un altísimo porcentaje de películas. En sentido más

amplio —y más cercano al uso que en el habla común se le suele dar a la palabra «protagonista»— el protagonista es quien realiza el programa narrativo. En términos funcionales, ocupa de manera privilegiada la posición de sujeto. En referencia a él se organiza la lógica ficcional y el mundo diegético. Es el eje del relato, el centro de la constelación de relaciones que se establecen en la película. Los demás personajes y componentes diegéticos existen y se definen en subordinación a él. El protagonista encarna el relato y está indisolublemente ligado a su núcleo significativo. Es quien sirve a l*s espectador*s como guía para adentrarse en la historia, el que articula la acción en torno a sí, el que se propone como modelo y como paradigma. Es, en definitiva, el personaje que cuenta con más simpatías y lazos proyectivos. Aquel cuyas acciones quedan justificadas y sirven de ejemplo.

En consecuencia, el acaparamiento continuo y perenne del protagonismo por parte de los varones nos envía un insistente e inequívoco mensaje: ellos saben, descubren, resuelven, van, vienen, hablan, actúan, se interrelacionan, portan el significado. Nos indica que en torno a ellos se mueve la historia y se arma la trama. El espacio y el tiempo se segmentan y ordenan según sus necesidades. Señala, en definitiva, a los varones como seres dignos de encarnar el relato socialmente compartido. Y, por contra, señala a las mujeres como seres subalternos que aparecen o desaparecen en función de las necesidades de otro. Ellas no tienen ni historia, ni proyecto narrativo propios.

A través de la ficción audiovisual, la mitad de la humanidad (la masculina) sigue intentando modelar la mirada y el lenguaje de todos los humanos, dejando a la otra mitad silenciada y ciega (Brückner, 1982; Aguilar, 1998: 29).

El papel esencialmente vicario y la subordinación simbólica que tales estructuras ficcionales asignan a las mujeres acarrean variadas consecuencias en diversos órdenes de la representación y del relato. Destaquemos algunas:

La inanidad de las mujeres

Como venimos diciendo, en muchas películas el universo significativo pertenece en exclusiva a los varones. Entre ellos se gestiona el sentido, la aventura, la verdadera pasión, lo

que realmente importa. Pongamos un ejemplo, *Star Trek* (J. J. Abrams, 2009). Sería ingenuo esperar de una película así grandes innovaciones desde el punto de vista cinematográfico ni, menos aún, ideas o proposiciones vitales que nos interpelaran profundamente. Pero, con todo, sorprende encontrarse ante una propuesta tan rancia, tan brutalmente androcéntrica, tan ciega a lo que ya es una realidad en nuestro mundo (y creemos que en el futuro lo será mucho más): los avances logrados por las mujeres.

Empieza la película. Nace un bebé; se trata de Kirk, el protagonista. Lo pare una mujer (no estamos en *Blade Runner*[4]). Pero ese será el único rol de la madre, parirlo, no educarlo ni legarle cultura o genealogía ni trasmitirle sentido ni generar historia… Todo esto lo harán única y exclusivamente otros personajes masculinos. En el transcurso de la película, aparecerán más mujeres (pocas y poco) pero solo sirven para que el protagonista y/o sus amigos vivan experiencias erótico-amorosas. Y nada más. El entramado de la historia se urde al margen de ellas. Discurre entre varones: buenos, malos, resentidos, alocados, sabios, guapos, feos, jóvenes, viejos, terrestres, vulcanos… Lo que sea, pero varones.

Proyección/identificación o cómo ser una chica perfecta

De acuerdo con importantes estudios (entre otros Metz, 1979; Aumont y Marie, 1985), los procesos de identificación/proyección constituyen uno de los principales pilares de los relatos audiovisuales. Son procedimientos complejos que, como ya apuntamos, nacen, en primer lugar, de la identificación de la mirada del espectador y espectadora con la cámara, pues el dispositivo les obliga a superponer las miradas. L*s espectador*s solo pueden mirar lo que la cámara ha mirado (y como la cámara lo ha mirado), sin otra alternativa posible salvo la de apartar los ojos, es decir, la de no ver. Mirar supone, pues, una identificación del espectador y/o de la espectadora con la mirada de la cámara, con la posición que el relato crea respecto a lo que nos muestra.

---

4 Como se recordará, en *Blade Runner* los varones ya han logrado reproducirse sin necesidad de hembras (Aguilar, 2004). Los personajes femeninos son replicantes y quedan asignados en exclusiva al rol de esparcimiento erótico-amoroso.

La cámara ocupa, además, el lugar de algunos personajes, ve el mundo —literalmente hablando— por sus ojos. Y, por lo tanto, sitúa a l*s espectador*s en idéntico espacio y punto de vista que el de esos personajes. Como ya dijimos, es una experiencia que solo se puede generar y producir mediante mecanismos audiovisuales. Solo ellos pueden colocarnos —«físicamente» podríamos decir— en la misma posición que tiene el *actante* del relato que contemplamos. Ello genera mecanismos de identificación/proyección muy potentes que nos impiden «mirar desde fuera», nos entorpecen la mirada «externa», nos dificultan la visión crítica hacia lo que se nos está narrando.

La identificación/proyección se vincula de esta forma, por una parte, al relato y, por otra, al protagonista (o a l*s protagonistas). Quiere esto decir que la instancia narradora trabaja para que nos proyectemos en la historia contada y en el personaje (o personajes) que la porta y que, por lo mismo, se convierte en el «yo ideal». Se nos induce a vivir su aventura y a mirar el mundo desde su posición. Es decir, el dispositivo audiovisual reclama y requiere nuestro abandono en la focalización que construye (Metz, 1979; Aumont y Marie, 1985).

Ahora bien, si los relatos están masivamente protagonizados por varones, eso conlleva que ellos sean el «yo ideal» para los espectadores, incluyendo a las espectadoras, por supuesto. Como señala Annette Kuhn (1991: 9): «Yo me había estado colocando en el papel del hombre, del héroe, para disfrutar —quizá incluso para entender— las películas». Y ello supone que nos veamos impelid*s a comprender las acciones, ideas y deseos de esos varones, a perdonarles sus excesos (incluso a no detectarlos como tales), a oponernos a quien se les opone. Y, así, hasta la más aguerrida feminista puede caer en la trampa y encontrar encantador e irresistible a un personaje machista.

Tales mecanismos conllevan, además, que los protagonistas masculinos sean los portadores de la mirada. Ellos miran (juzgan, designan y catalogan) los acontecimientos e historias narradas y miran a los demás actantes de la diégesis. Significa, como analizó magistralmente Laura Mulvey (1988), que los varones son los sujetos de la mirada y las mujeres la cosa mirada.

Y mientras los varones sigan siendo los dueños de la mirada, seguirán siendo los dueños del deseo y esto es muy grave. Ya dijo Michèle Le Doeuff (1998):

> Ciertamente, si se construye a un sexo como único sujeto del deseo y al otro como objeto del deseo del primero, la configuración es forzosamente asintótica con una apología de la violación, la cual se convierte así, por oposición con los animales, en «lo propio» de la humanidad de los hombres en el sentido específico del término [la traducción es mía].

Las implicaciones y consecuencias son, pues, enormes y variadas. Pensemos esta: la identificación/proyección con los personajes femeninos es vicaria, solo factible en la medida en la que el protagonista las elige y aprueba. Es decir: los personajes femeninos, para existir, para «encarnarse», han de gustar al protagonista. Y ¿por qué criterios han de gustarle? El primero reside en la belleza física. Belleza física que, por otra parte y a menudo, es la única virtud que se nos muestra de «La chica», ya que, en muchas películas, «Ellas» son figuras estáticas y «congeladas» que no intervienen en la acción ni en la resolución de los conflictos planteados o solo lo hacen de manera tangencial. Esta exigencia estética, con ser tan dura y brutal, muy rara vez se quebranta; por el contrario, se aplica de manera inflexible. Y así, muchos actores masculinos no necesitan ser especialmente guapos para que los consideremos muy atractivos (son el «yo-ideal», no lo olvidemos). Pero hay poquísimos casos de actrices que hayan llegado al estrellato sin tener un físico espectacular.

En resumen, el aleccionamiento continuo que las ficciones audiovisuales imparten a las mujeres dice así: «Si quieres aparecer en la película, "Él" ha de concederte su mirada y sus favores, y solo te los concederá si eres guapa». ¿Nos extrañamos luego de que en la vida real las chicas estén dispuestas a pasar por cualquier *horca caudina*, a agredir su cuerpo, sufrir, padecer malestar o incomodidad con tal de acercarse al canon de belleza? De belleza y de juventud. Pues, en efecto, comprobamos que los actores pueden seguir desempeñando roles protagonistas durante mucho tiempo, incluso cuando ya han alcanzado una edad relativamente provecta. Las actrices tienen, por el contrario, una fecha de caducidad muy temprana.

Pero, hay más: no basta con ser guapa. «La chica» ha de mostrarse dócil y secundar los proyectos del protagonista o, al menos, no inmiscuirse en ellos. Si no lo hace, su belleza será solo una trampa. Trampa de la que «Él» deberá escapar, pues una mujer con planes propios no es viable como compañera.

Pongamos un ejemplo de «compañera inviable»: Lori (interpretada por Sharon Stone) en *Desafío total* (Verhoeven, 1990). Es muy guapa —primera y esencial cualidad que, como hemos dicho, ha de tener el personaje de «La chica»—, pero rápidamente descubrimos que no es trigo limpio. Intenta engatusar y engañar a Quaid (Schwarzenegger). Quiere desviarlo de su misión. Trata de «castrarlo» manteniéndolo encerrado en casa. Lleva su osadía tan lejos como para definirlo en función de sí; cuando él explica que desea algo más para su vida, que quiere ser alguien, ella le replica: «Tú ya eres alguien, eres el hombre a quien yo amo». Imperdonable. No se puede definir así a un varón (aunque sí se puede definir así a una mujer y constantemente se hace). ¿Cómo se atreve Lori a entorpecer las aspiraciones de Quaid? ¿Cómo se atreve a encerrarlo en una formulación que lo limita a su relación con ella? Una mujer, por guapa que sea, no puede interponerse entre el protagonista y su destino, pues tal proceder equivale a interponerse entre nosotros y nuestro placer de espectadores. Al poner trabas a la aventura de Quaid, nos las pone también a nosotr*s. Lori se convierte en un serio obstáculo para que el proyecto narrativo de la película se realice.

No basta, pues, con ser guapa para ser «La chica», también hay que ser dócil. Porque, por supuesto, «Él» no elige una mujer para que viva sus propios proyectos y aventuras sino para que secunde los suyos. Como señalé en otro lugar (Aguilar, 2010a), a los personajes femeninos les está permitido ser «deliciosamente» volubles, «enternecedoramente» inoportunos, alocados y erráticos. Pueden manifestar una total incongruencia y falta de criterio. Pueden expresar gustos, tener antojos o promover acciones que dificulten los planes del protagonista o incluso que lo pongan en peligro. Es el caso de esas lerdas e inconsecuentes mujeres que acompañan a muchos héroes y que son —sin querer, por supuesto, solo por torpeza— poderosas aliadas de los malos. Pero no pueden tener un proyecto narrativo propio. Es decir, a los personajes femeninos se les consienten caprichos, no una vida independiente.

La mujer perfecta, pues, es la que acepta su papel secundario y admite que el varón ocupa el lugar simbólico privilegiado. La mujer perfecta vive y se define en función de otro. Respeta los límites que se le imponen sin intentar inmiscuirse de ninguna manera en los demás capítulos aventureros o vitales del protagonista (salvo si es convenientemente invitada a hacerlo). En consecuencia, la que tenga proyectos

diferentes a los del varón, no es viable como compañera, se hace odiosa a los espectadores y carece de futuro narrativo (a no ser que comprenda su error, rectifique, pida perdón y haga penitencia). Excepciones hay, por supuesto, pero extremadamente raras en las películas de mayor difusión y protagonizadas por varones.

El universo masculino se engrandece

La tercera consecuencia que conlleva el acaparamiento del protagonismo por los varones es que lo relacionado con el universo masculino se magnifica, cobra relieve e importancia, ya se trate de fútbol, de competiciones para ver quien micciona más lejos y con mayor puntería o de grandes gestas guerreras. El relato audiovisual nos suministra sobredosis de temas e historias ligados a los gustos y aficiones masculinas, desde *El penalti más largo del mundo* (Roberto Santiago, 2005) hasta *300* (Zack Snyder, 2007), pasando por *El sargento de hierro* (Clint Eastwood, 1986), *Django desencadenado* (Quentin Tarantino, 2012), etc. Así, existen muchos más relatos que plantean conflictos bélicos de otro tipo, y muchísimos más que apelan a solucionar los conflictos planteados por la fuerza bruta antes que por la negociación. Incluso, cuando se negocia, se negocia entre varones. En *Invictus* (Clint Eastwood, 2009) los varones sudafricanos, blancos y negros, tratan de superar las secuelas del *apartheid* aunando su entusiasmo patrio en torno a la Copa Mundial de Rugby de 1995. Se supone que las mujeres acatarán y seguirán dócilmente la senda abierta por los hombres en torno a tales devociones esencialmente masculinas.

En definitiva, el relato audiovisual nos dice que las mujeres no tienen voz ni mirada propias en la «pequeña» historia —la personal—, ni mucho menos en la «grande».[5]

El universo femenino se invisibiliza

La cuarta consecuencia (y última de las que evocaremos, aunque se producen muchas otras) del acaparamiento del protagonismo por parte de figuras masculinas es que lo relacionado con el

5 Esto ya lo vimos magníficamente ejemplificado en *Casablanca* (M. Curtiz, 1942) donde el personaje de Ilsa (Ingrid Bergman) no tiene mirada ni posición propias ni manifiesta ninguna opinión personal fuera del ámbito del amor. E incluso en ése, deja su destino en manos de los varones.

universo femenino se invisibiliza, no se considera importante, resulta marginal, «cosas de tías». Los temas relacionados con el mundo de las mujeres quedan postergados, ocultos, no narrados. En un mundo donde todo parece «democráticamente» visible, donde hasta las historias y los personajes menos relevantes tienen un hueco televisivo, damos por supuesto que lo que no se ve, es porque carece del mínimo interés.

Así ocurre con la maternidad. Esta, al tiempo que socialmente se ensalza y se presenta como el fin supremo para una mujer, no se considera tema interesante para crear relatos socialmente compartidos. Y rara vez, las protagonistas de las películas son madres (Aguilar, 2004).

Sucede algo similar en lo relacionado con el trabajo de mantenimiento de la vida, la intendencia, la provisión y los cuidados que las mujeres realizan. En las películas hay muchas más escenas mostrando, por ejemplo, conducción de vehículos que preparación de comidas. Si la primera actividad nos parece más interesante, ello se debe al mismo mecanismo que anteriormente apuntamos con respecto al fútbol o al béisbol. Además, es bien sabido que el interés de un asunto no depende de su «argumento» sino de cómo se trate. Un loco de la Mancha que se toma por caballero andante parece, de entrada, un tema muy poco arrebatador y, sin embargo, lleva más de cuatro siglos cautivando a much*s lector*s.

La desaparición y el ninguneo de las actividades y aficiones relacionadas con las mujeres tiene secuelas. Como dijimos antes, en un mundo donde todo parece visible, si algo no se ve, consideramos que carece absolutamente de valía e interés. De modo que lo que hacen las mujeres («menudencias» tales como comprar, cocinar, limpiar, cuidar de niñ*s, ancian*s, enferm*s…) es una insignificancia comparado con heroicidades de «mayor» valor (dar puñetazos, por ejemplo).

Imaginemos la siguiente historia: alguien, durante años, se ocupa de que una persona anciana esté limpia, se alimente, se vista del modo adecuado, acuda al médico, se tome la medicación… Pero, un buen día, esa persona viejecita sale sola y se pierde. Termina en un autobús donde una pandilla de gamberros la importunan. Un pasajero la salva aunque para ello tenga que machacar a los macarras y destrozar el vehículo (e incluso a media ciudad de San Francisco). En la vida real, la primera parte de esta bonita historia, la del cuidado, es relativamente común y estaría con enorme probabilidad estadística

protagonizada por una mujer. La segunda, la de los mamporros —mucho menos frecuente en la vida real—, estaría encarnada por un hombre. La primera no se considera gesta heroica, ni siquiera un tema digno para hacer una película (a no ser que el cuidador sea un varón, claro, como ocurre, por ejemplo en *Intouchables* [*Intocables*] de Nakache y Toledano, 2011). De la segunda hemos visto variantes hasta el infinito.

Solo las directoras suelen incluir en sus películas —y de forma muy natural— los asuntos domésticos o relacionados con el cuidado de los otros: una mujer va por la calle y lleva una bolsa de plástico con la compra o prepara un atraco y, mientras, está pendiente de que el niño se coma la merienda (*El palo*, Eva Lesmes, 2001). Otra vuelve a su casa y se emociona al ver tendidos en la cuerda de la ropa los calcetines de su hijo muerto (*La suerte dormida*, Ángeles González-Sinde, 2003). Dos culturas cristalizan sus diferencias en torno al tema de cómo elaborar un plato de arroz (*Flores de otro mundo*, Icíar Bollaín, 1999). Dos personajes se enamoran en la cocina mientras hablan de cómo preparar unas alcachofas (*Antonia's Line*, Marleen Gorris, 1994), etc.

Los directores, por el contrario, no suelen ni acordarse de que todo este trabajo existe, que es esencial para la vida y que alguien lo hace. Cuando se acuerdan y lo incluyen es, a menudo, para mostrarlo como una manía que tienen las mujeres y que amarga la vida de los hombres. Así, en *Todo es mentira* (Álvaro Fernández Armero, 1994) cuando Lucía (el personaje que interpreta Penélope Cruz) se instala en el piso de Pablo (el protagonista, interpretado por Coque Malla), se lanza compulsivamente a limpiarlo todo. En un primer momento, la película aprovecha esta actividad para mostrarnos al protagonista mirando con sumo arrobo cómo el trasero de Lucía se mueve al compás y al ritmo del fregoteo. Luego, en una segunda fase, «lo de ella» ya resulta algo abusivo e invasivo: organiza toda la casa sin contar con él (de modo que el pobre chico se siente extranjero en su propio hogar y ya no encuentra dónde están sus cosas), le deja mensajes en el teléfono indicándole que debe fregar los platos («a ver si me friegas»: el asunto es de ella y él, tiranizado, debe ayudarla), etc. Resulta, pues, una «maruja» insufrible (como, cargado de razón, la adjetiva el protagonista).

En resumen, el punto de vista de la película se acopla con el punto de vista de él. La misma historia, vista desde ella, nos mostraría a un hombre tan sucio y descuidado que amargaría

la vida de cualquiera que conviviera con él. O, en un escenario más equilibrado e interesante, mostraría la dificultad de que dos adultos, cada cual con sus formas y estilos de vida arraigados, los armonicen al iniciar una convivencia. Plantearía la necesidad de buscar pactos y no descalificar las opciones de vida de uno de los miembros de la pareja.

Lo habitual en el cine dirigido por varones (y los varones dirigen al menos el 90 % del cine) es que la ignorancia y el ocultamiento de los asuntos que ocupan tantas horas de la vida de las mujeres, se mezclen con opiniones despectivas y comentarios que los ridiculizan y denigran. Y esta combinación lleva a despropósitos de toda suerte. Así, *Barrio* (Fernando León de Aranoa, 1998), película con pretensiones realistas —no lo olvidemos— muestra una casa con repugnantes cercos de suciedad en torno a las llaves de la luz. No negamos la posible existencia de una «ama de casa» así de poco preocupada por la limpieza pero lo curioso es que, en otra escena, el hijo cuenta a sus amigos que su madre es una obsesa del «fregoteo». ¿En qué quedamos? Quedamos en que ni los que buscaron e hicieron los decorados, ni los que trabajaron el guión, ni, en última instancia, el director controlan «esos detalles», ni parecen interesados en mostrar coherencia alguna en tales asuntos ni, por lo tanto, se preocupan por armonizarlos y detectar las posibles incongruencias. Recurren, por un lado, al tópico de «señora que amarga la vida de su familia con el lavado, fregado, barrido, etc.» pero, por otro, confunden piso de clase media-baja con piso *guarro*. De lo que no nos cabe duda es de que, en otros temas, no se hubieran permitido un desatino de tal calibre. *Verbi gratia*, no podría concebirse un padre —no digo ya obseso sino simple aficionado al fútbol— que no supiera quién es el seleccionador nacional.

La vida y el cine

Volvamos a la vida real: actualmente sería raro encontrar una chica joven que aceptara ser definida de manera explícita como ser vicario respecto a la historia de otro. Ardorosamente reclamaría su individualidad y defendería la igualdad. Pero hay, sin embargo, muchas probabilidades de que esa misma joven u otra similar, acepte —con mayor o menor clarividencia— que su pareja le marque el paso, le cercene sus proyectos y sueños, y que ella termine renunciando, por

ejemplo, a seguir su ambición profesional por «servir» a la de su «compañero» o llevar el peso de la intendencia en la vida cotidiana (y tan contenta porque él la ayuda…). Eso por no mencionar los casos crueles de maltrato y agresión que se dan en parejas jóvenes, instruidas y aparentemente modélicas.

Cabe preguntarse: ¿cómo es posible que habiendo conquistado ya en lo esencial el reconocimiento explícito de la igualdad sigan ocurriendo cosas así? ¿Qué falla? Falla la inteligencia emocional, fallan los sentimientos, falla el imaginario, fallan los mapas afectivos…

¿Y quién educa, quién o qué conforma todo ello? Ciertamente la sociedad en su conjunto pero, como venimos argumentando, en esa educación juega un papel muy destacado el relato audiovisual. La joven antes mentada lleva toda su vida, día tras día, semana tras semana y año tras año, viendo que son los hombres los protagonistas de la mayoría de las series y/o de las películas (por atenerme a la ficción). Lo ve sin ni siquiera detectar nada extraño. Seguramente —como señalamos más arriba— lo detectaría si se le formulase verbalmente el mismo mensaje, si oyera lo mismo que ve: «Los varones son los seres dignos de encarnar el relato socialmente compartido. Ellos y sus historias importan. Las mujeres, por el contrario, son seres vicarios, dependientes del varón. Tendrán papel en "la película" en tanto en cuanto "Él" las elija como pareja y "Él" las elegirá si son guapas y si son dóciles. Si no hay un "Él" que las elija, ellas carecerán de destino, de historia, de existencia. El rol de las mujeres es, pues, el de complacer al varón, serle agradable, proporcionarle placer sexual, cuidarlo».

Para los varones el mensaje es el opuesto: «Tú, por ser varón, eres el que sabe, el que vale, el que resuelve, el que importa. Las mujeres son tus subalternas y solo existen en función de ti». Que se complementa con este otro: «Las historias que interesan, las pasiones verdaderas, la trascendencia, el descubrimiento y la creación de significado, la transgresión de los límites, la rivalidad por ocupar un lugar en el mundo se descubren y se viven con tus iguales: otros varones. Las mujeres son un descanso en el camino, un aditamento, una distracción pero, ojo, seres de menor cuantía, al fin y al cabo. No conviene, pues, quedarse excesivamente enredado con ellas. Puedes ser su protector —si lo merecen—, pero no su cómplice, no su igual».

Ahora bien —y por seguir contrastando la ficción audiovisual con lo que se vive en la realidad—, pensemos en un adolescente varón que, desde que es bebé,[6] recibe tales mensajes a través de los medios audiovisuales (TV, ordenador, PlayStation…). Al mismo tiempo, asiste a centros de enseñanza mixtos donde comprueba, día a día, que sus compañeras no son más estúpidas que él, que lejos de necesitar ser «salvadas», van por delante en algunos aspectos; que los profesores son, en buena parte, profesoras, mujeres que detentan el saber y el poder (relativo, pero poder). Acude al centro de salud y comprueba que el médico es una médica; acompaña a su madre al banco y ve que los atiende otra mujer… En definitiva, comprueba que su realidad no casa con su imaginario, ni con las emociones que ha interiorizado a través de las ficciones audiovisuales. ¿Cómo enfrentarse a tamaña sima? ¿Cómo gestionar el desequilibrio entre relato y vida? ¿De qué echar mano para construir esa fantasmagórica virilidad que le han vendido como la única posible? ¿A qué apelar para contrarrestar el miedo de no estar a la altura del tan «glorioso» destino que le vaticinan? ¿Cómo poner en «su sitio» a esas mujeres que pretenden ser tanto, si no más, que él?

En mi opinión, mucha de la violencia contra las mujeres —que tan virulentamente se manifiesta hoy— nace de esa brutal esquizofrenia que viven los varones. Culpan a las mujeres de su angustia y cultivan la inquina contra ellas como única salida a su miedo. Se afirman despreciándolas, se sienten recompensados maltratándolas y dominándolas, no pueden soportar que ellas se les opongan o pretendan dejarlos.

Y no solo eso: la inmensa mayoría de las ficciones educan a la mitad de la humanidad, la masculina, para que no sienta interés ni empatía con la otra mitad, la femenina, para que desligue el deseo sexual hacia las mujeres de los demás deseos y para que igualmente lo desligue del resto de las emociones y pasiones (véase también Herce y San Miguel en este volumen). Propician en ellos una estructura bastante neurótica que les lleva a desear a quienes no les importan en ningún otro aspecto. De modo que, tal y como señaló Josep Vicent Marqués (1981: 86), «la paradoja de la heterosexualidad del varón está en que no le gustan las mujeres como personas».

---

6 Las películas infantiles, a tenor de los resultados de mi investigación (2010b), siguen fielmente estos mismos esquemas genéricos que venimos comentando.

Por su parte, si las mujeres aguantan —a veces durante años— el maltrato y el ninguneo es porque, a su vez, han sido previamente adoctrinadas en la creencia de que no hay otra opción, ni otra posibilidad de existir en «la película». Pues, como dice Seyla Benhabib (1992: 59): «Cuando el relato de una vida solo puede narrarse desde la perspectiva de las otras, el yo es una víctima sufriente que ha perdido el control sobre su propia existencia».

Ficción/realidad, verdad/mentira

Alguien puede pensar que exagero la importancia y la influencia que sobre nosotr*s ejercen los relatos audiovisuales, ya que cualquiera sabe diferenciar entre la vida y los cuentos, entre la realidad y la ficción.

En efecto, incluso l*s niñ*s, desde muy pequeñ*s, distinguen perfectamente los dos ámbitos, pero ocurre que esa distinción no es significativa porque no es la que importa. Cuentan e interesan las huellas emocionales e imaginarias que nos dejan los textos, los mensajes —sea cual sea su origen—. Cuentan las propuestas narrativas que nos interpelan emocionalmente, las interpretaciones que nos seducen. Importa la educación sentimental que nos provoquen, el catálogo de posibilidades que abran o cercenen, su capacidad para influir en el guión de nuestra propia vida.

Que sean verdad o mentira, que sea realidad o ficción resulta irrelevante. Ciertos saberes, como la altura de los montes o las relaciones geométricas, en realidad no llegan a modelar ni influyen en nuestro estar en el mundo. Por el contrario, vemos *Matrix* (Larry y Andy Wachowski, 1999), vemos *Pretty woman* (Garry Marshall, 1990), vemos *Sombras tenebrosas* (Tim Burton, 2012), y aun sabiendo sin lugar a dudas que son ficciones, nos emocionarán, conmoverán, interpelarán. Ellas sí nos van a proporcionar una intensa educación sentimental. Nos enseñarán a posicionarnos frente a lo desconocido, frente a nuestros miedos, frente a l*s otr*s. Nos surtirán de un catálogo de respuestas, de un mapa emocional, nos estructurarán un imaginario. Son mentiras que originan verdades, son ficciones que crean realidad. Y eso es lo que importa.

Porque, además, hemos de preguntarnos: ¿actuamos y vivimos guiados por razonamientos o lo hacemos, más bien,

guiados por emociones y sentimientos? ¿Es la lógica o es nuestro imaginario lo que cuenta? ¿Son los datos que racionalmente conocemos o son nuestras estructuras simbólicas, nuestros mapas afectivos los que guían nuestras actuaciones, nuestra forma de interpretar lo que nos rodea y de vivirlo?

Ya sabemos el peso que tiene la inteligencia emocional en nuestras vidas. Hay —debe haber—, desde luego, un intenso y constante diálogo entre la razón y la emoción, entre el inconsciente y el consciente, entre los valores pensados y los valores sentidos, tal y como lo formula Marina (1993). Pero en algunos aspectos de nuestra personalidad, de nuestra subjetividad —y también de nuestra estructura social— prima más lo sentido y lo no manifestado que el logos, lo explicado, lo construido racionalmente.

Y si bien cada cual es un entramado inextricable de sentimientos, pensamientos, razones y sinrazones, hemos de admitir que, en los terrenos relacionados con la construcción de la subjetividad, pesa más el inconsciente, las corrientes emocionales, los miedos y los afectos que los argumentos y las elecciones racionales.

La estructura genérica de nuestra sociedad —que nos impone un reparto de roles tan profundamente interiorizado— no se construye ni se cambia fundamentalmente con argumentos. Cierto que todo influye, cierto que no se debe menospreciar la importancia que pueden tener las leyes, por ejemplo, pero, en última instancia, la clave consiste en remover los territorios simbólicos y emocionales. Pues bien, y como venimos argumentando, en esos territorios, el lenguaje audiovisual es muy poderoso porque interpela profundamente a las emociones y lo hace con una eficacia incomparable.

Conclusión

Si hay un mundo en el cual el patriarcado se atrinchera más que en ningún otro, donde resiste casi incólume a los embates del feminismo, ese es el de las emociones y sentimientos, el de la subjetividad. Ese territorio imaginario y simbólico que se asienta en lo más profundo, en aquello que no se dice pero se siente, en aquello de cuyo poder no somos conscientes aunque, finalmente, sea lo que nos haga actuar de una u otra forma.

Es fácil dejarse embaucar por la retórica que construye el relato audiovisual y difícil escapar de las seducciones que nos fabrica. Pero, para seguir avanzando, las mujeres necesitamos desmontar los relatos e imágenes que el patriarcado ha creado. Hemos de hacer un esfuerzo por desmarcarnos de esos imaginarios, de esos universos simbólicos y de esos mapas afectivos y sentimentales. Hemos de crear nuestra propia mirada. Siguiendo la senda que señala Celia Amorós (1997), debemos irracionalizar lo que vemos, resignificarlo y crear así una nueva visión. En consecuencia, nos enfrentamos a dos tareas:

1. Ejercer una crítica constante y rigurosa de los relatos que la cultura dominante nos propone. A tal objetivo espero que hayan contribuido estas páginas.

2. Favorecer la creación de nuevos relatos. Ya existen, por supuesto, y seguirán existiendo pero hemos de promoverlos, publicitarlos, favorecer su difusión y multiplicación. Rodar una película es caro (caro incluso cuando se trata de películas modestas); ya señalamos en páginas anteriores que los productores tienden a ningunear los proyectos innovadores y, concretamente, los que les presentan las directoras. Sin embargo, tal y como quedó demostrado en el análisis de contenido sobre cine español 2000-2006 (Aguilar, 2010b), las directoras son nuestras mejores aliadas. Seamos nosotr*s también las suyas. Promovamos sus creaciones.

La mejor manera de hacerlo es acudir al cine a ver películas que no nos denigren (ello nada tiene que ver con la mirada crítica que, si está bien estructurada, siempre resulta interesante) ni nos ninguneen, sino que, por el contrario, hagan de los personajes femeninos portadores del relato. Y si no podemos acudir a las salas, adquiramos legalmente los *dvd* o paguemos por su visionado en Internet. Promovamos estas prácticas en nuestro círculo familiar y de amistades. Parecen acciones sin transcendencia, pero la tienen. No se deben desdeñar porque, además, las pequeñas opciones personales pueden terminar generando tendencia.

Librarse de las adscripciones con las que nos marcan y en las que nos encierran como en una cárcel requiere —como señala Celia Amorós en el libro ya citado— una capacidad crítica de distanciamiento, de objetivación, de tantear alternativas y redefiniciones.

Otro mundo es posible y, para plasmarlo, es necesario crear nuevas miradas, nuevos relatos que acompañen y favorezcan su surgimiento. Como venimos diciendo, cualquier alternativa (vivencia, comportamiento, actitud, sentimiento rompedor de lo establecido) tiene que ser narrada para cobrar sentido. Solo así la «variante» puede transformarse primero en experiencia personal y, luego, en experiencia social.

Nos jugamos mucho porque sin cambiar las representaciones de la realidad, es imposible transformarla. Vamos, pues, a ello.

Bibliografía

Aguilar, P. (1996), *Manual del espectador inteligente,* Madrid, Fundamentos.

______ (1998), *Mujer, amor y sexo en el cine español de los 90,* Madrid, Fundamentos.

______ (2004), «Madres de cine, entre la ausencia y la caricatura», en A. de la Concha y R. Osborne (eds.), *Las mujeres y los niños primero. Discursos de la maternidad,* Barcelona, Icaria, pp. 179- 200.

______ (2010a), «El cine, una mirada cómplice en la violencia contra las mujeres», en A. de la Concha (coord.), *El sustrato cultural de la violencia de género,* Madrid, Síntesis, pp. 241-276.

______ (2010b), «La representación de las mujeres en las películas españolas: un análisis de contenido», en F. Arranz (dir.), *Cine y género en España. Una investigación empírica,* Madrid, Cátedra, pp. 211-274.

Amorós, C. (1997), *Tiempo de feminismo,* Madrid, Cátedra.

Arranz, F. (dir.) (2010), *Cine y género en España. Una investigación empírica,* Madrid, Cátedra.

Aumont, J. y M. Marie (1985), *Estética del cine. Espacio fílmico, narración, lenguaje,* Barcelona, Paidós.

Benhabib, S. (1992), «Una revisión del debate sobre las mujeres», en Celia Amorós (ed.), *Feminismo y ética. Isegoría,* núm. 6, pp. 37-63.

Brückner, J. (1982), «Cinéma, regard, violence», *Les cahiers du Grif*, núm. 25.

Bruner, J. (1991), *Car al culture donne forme à l'esprit. De la revolution cognitive à la psychologie culturelle,* Acts of Meaning, ESHEL-París, Harvard University Press.

Greimas, A. (1988), «Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico», *Análisis estructural del relato,* México, Premiá, pp. 45-86.

Haneke, M. (2013), «Discurso al recibir el premio Príncipe de Asturias de las Artes», *El País*, 25 de octubre de 2013; disponible en Youtube.

Kuhn, A. (1991), *Cine de mujeres. Feminismo y cine,* Madrid, Cátedra.

Le Doeuff, M. (1998), *Le sexe de savoir*, París, Aubier.

Marina, J. A. (1993), *Teoría de la inteligencia creadora,* Madrid, Anagrama.

Marqués, J. V. (1981), *¿Qué hace el poder en tu cama?*, Barcelona, Ediciones 2001.

Metz, C. (1979), *Psicoanálisis y cine. El significante imaginario*, Barcelona, Gustavo Gili.

Mulvey, L. (1988), *Placer visual y cine narrativo,* Valencia, Fundación Instituto Shakespeare.

Propp, V. (1987), *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos.

Valcárcel, A. (1997), *La política de las mujeres,* Madrid, Cátedra.

2. Aproximación al dispositivo de reproducción de las identidades de género en la literatura infantil y juvenil de ficción[*]

Fátima Arranz

Introducción

Nuestro interés en trabajar con la literatura infantil y juvenil de ficción ha venido motivado por el deseo de averiguar cuáles son los mandatos en la formación de las identidades de género que se encuentran en esos relatos y si, a partir de éstos, se pueden localizar las marcas del dispositivo de reproducción de las identidades de género (DRIG). Un dispositivo que, como estrategia de poder, busca anclar nuestro *deseo de ser* (subjetividad) a uno de los polos de la dicotomía sexual jerarquizada. La literatura científica cuenta ya con suficientes pruebas empíricas para no dudar de la influencia de las narraciones en la formación del imaginario y del orden simbólico para los grupos considerados como infantil y juvenil. Así, de un lado, son bastantes los experimentos clásicos diseñados desde la psicología, que han establecido una relación directa entre las creencias infantiles en los estereotipos y roles de género tradicionales y la exposición a historias o ficciones en las que se describían y retrataban

---

[*] Este texto es, en cierta manera, la continuación del análisis realizado en la comunicación «La eficacia de los estereotipos de género en la reproducción de la hegemonía masculina: Análisis de contenido de la literatura infantil y juvenil», presentada al área de género en el XI Congreso Nacional de Sociología celebrado en el mes de julio de 2013 en Madrid. Los resultados que aquí presentamos forman parte del Proyecto de I+D+i FEM2010/16541 del año 2010, *Mujeres y hombres en la industria cultural española (literatura y artes visuales),* cuyo diseño contempla más de una perspectiva de investigación social; aquí, en concreto, solo se desplegará una de las distintas propuestas de análisis del conjunto del proyecto.

este tipo de comportamientos (Knell y Winer, 1979; Scott, 1986; Diekman y Murnen, 2004). De otro lado, también desde temprano se comprobó, a través de los análisis sociológicos (Weitzman *et al*., 1972; Crabb y Bielawski, 1994; Taylor, 2003; Diekman y Murnen, 2004; Hamilton *et al*., 2006), la existencia de sexismo en los libros para niños y jóvenes.

El análisis de contenido del género literario, que aquí se propone, detalla los mandatos de género detectados en los 42 textos que se declararon como los más leídos por los chicos y las chicas de 10 años en adelante en el Estado español durante el periodo 2006-2010. Se ha elegido el análisis de contenido como técnica de investigación social debido a su potencial como técnica de des-ocultación o revelación de la expresión, que permite indagar con sumo rigor sobre lo escondido, lo latente, lo no aparente, lo potencial, lo inédito (lo no dicho) en todo mensaje (Bardin, 1986; Piñuel, 2002). De aquí su potencial para des-encubrir los mandatos de género insertos en el discurso de la ficción dirigida a los menores siempre, obviamente, bajo el acompañamiento de los supuestos teóricos que dan sentido y significación al objeto de estudio.

Revisión desde la perspectiva de género de los *constructos* académicos *juventud* y *estereotipo*

Antes de comenzar el análisis de los textos y su relación con las identidades generizadas es imprescindible reflexionar sobre dos conceptos analíticos que habitualmente son empleados en este tipo de estudios: *juventud* y *estereotipo*. La reflexión es pertinente por el potencial de ocultamiento que pueden arrastrar en el análisis de la información y, por supuesto, para no incurrir en la reproducción de un dispositivo, más allá de la intención de la propia investigación. En los últimos tiempos, la vorágine de estudios sociales sobre la infancia y la juventud, principalmente sobre esta segunda categoría, y también ante el continuado desarrollo de las investigaciones sobre género, nos pone en la pista de dos consideraciones fundamentales de corte epistemológico. Ambas reflexiones facilitan el marco teórico de referencia del presente artículo.

En primer lugar parece todo un *misterio* que la mayoría de los estudios sociológicos sobre la infancia o la juventud se sigan acometiendo acríticamente con respecto al sentido de estas categorías, como si efectivamente se trataran de una condición

natural de los humanos, cuando cada una de ellas es, en principio, un constructo académico, cuyo origen se puede situar en los años veinte del siglo XX a partir de una corriente de pensamiento (Mannheim, Ortega y Gasset, etc.) que teoriza sobre la sociedad en términos de generaciones (Martín Criado, 1998). Se trata de construcciones que, si observamos, hacen referencia a conjuntos socialmente uniformes más que a lo que son en realidad: conjuntos disjuntos. Son resultado de una propuesta (y hoy en día ya realidad) de categorías (juventud o infancia) alrededor de una colección o grupo de individuos que solo cumplen con una condición: tener una edad semejante. Como sostiene Martín Criado (1998: 16) a propósito de la juventud como categoría de análisis, «solo el *olvido* de la estructuración de la sociedad en clases sociales puede permitir la constitución de un abanico de edades como grupo social». En efecto, este tratamiento ya nos indica que hay más elementos sociales importantes que se dejan al margen de toda consideración. Desde aquí señalamos que a ese *olvido* se le debe añadir, por ejemplo, otro *olvido* quizá aún más singular: la sociedad está estructurada en dos géneros.

Se debe advertir cómo el uso de categorías genéricas, que indiferencian la desigual y discriminadora socialización en los valores femeninos o masculinos, condicionan de tal modo los análisis sociológicos que hacen parecer a las relaciones de género (o el sexo) como relaciones con escasa relevancia metodológica.

El hecho de que se reúna para su estudio a un grupo social solo en función de unas determinadas edades, no es un hecho ni inmotivado ni inocente. Esconde una reificación de las relaciones entre mujeres y hombres (y por supuesto también entre clases) que hace pasar por natural una relación que es, como toda relación social, producto de la historia. La necesaria construcción del objeto de estudio alrededor de una categoría de análisis implica, de manera irresoluble, la desactivación de la relevancia de cualquier otra. Si la categoría género es subordinada o subsumida en una investigación en favor de otra categoría, como es, por ejemplo, la juventud, necesariamente perderá su potencial explicativo en favor de esta otra que será posicionada como independiente, superior y, por lo tanto, explicativa del resto de categorías o variables del estudio. Así, la adscripción identitaria que prioriza la pertenencia al constructo *juventud* frente a otros, como son la clase social y/o las relaciones de género, busca justamente disolver unas realidades conflictivas por otras que en sí no lo son, ya que favorecen el mantenimiento de una determinada organización social.

Sentirse joven en nuestras sociedades es, antes que nada, socialmente positivo. La sola idea de pertenecer al grupo de los jóvenes creará fuertes lazos de unión (un «nosotros»), pues se basa en la ficción igualitaria de experimentar necesidades, visiones o condiciones iguales por parte de cada uno de sus miembros. Como sostiene Hurtado (2004), el sentirse joven es capaz de generar rasgos homogeneizantes que obstaculizarán conocer la diversidad, por lo que este será uno de los mejores impedimentos para abordar los conflictos socialmente estructurales, como el de las relaciones de género. Nuestro recorrido analítico por la «ficción literaria» pretende demostrar cómo estos mundos imaginarios, esos mundos «apaciblemente homogéneos» intitulados como infancia y juventud no son mundos neutrales en la consideración igualitaria de las y los jóvenes o de las y los niños.

En segundo lugar, otro elemento perturbador en las investigaciones sociales, por la idealización a la que aboca, ha sido el uso (además desmedido) del modelo de conducta definido como *estereotipo*, principalmente como perspectiva, esquema o instrumento de conocimiento ¿Por qué en el presente estudio se ha preferido utilizar el concepto de *dispositivo* frente al de estereotipo o el de rol, más habituales en el tratamiento de las relaciones de género en los *media*? El principal motivo es de orden epistemológico. El estereotipo, como instrumento analítico, está comúnmente cercenado de la trama constitutiva de lo social: el poder. Las relaciones sociales son relaciones instituidas y mediadas por el poder. La consideración epistemológica del estereotipo nos propone un instrumento de análisis plano, al presentarse sin referencia alguna sobre la constricción que el orden social, como orden de dominaciones, supone para el conocimiento de lo social. Y así se puede observar que hay un común acuerdo social sobre la multiplicidad de estereotipos, como por ejemplo, los femeninos y los masculinos, sobre las etnias o sobre casi todas las nacionalidades.

Y esta misma diversidad de estereotipos hace, en definitiva, que todos ellos sean considerados como equivalentes, sin jerarquización ni prelación entre sí, borrando de esa manera cualquier huella de la estructuración social. Tanto si se define el estereotipo como un conjunto de creencias relativas a los atributos de un grupo humano (Strobe e Insko, 1989, citado en Amossy y Herschberg, 2005) o como «las imágenes, preconceptos, prejuicios que mediatizan nuestra percepción

de la realidad» (Lippmann, 1922: 20),[1] si bien se percibe que en ambas definiciones se hace referencia a las constricciones que aparecen en los esquemas de pensamiento humano, sin embargo, al mismo tiempo, se percibe también cierta idealización, al hacer equipotentes a cualquier sujeto o grupo social en cuanto a la posibilidad de definición de la realidad. Y a través de ese artificio se enmascaran los condicionamientos que las diferencias de poder producen en las interrelaciones sociales. Efectivamente, no todos los grupos sociales gozan de las mismas posibilidades de construir estereotipos, ni tampoco todos los estereotipos son socialmente equivalentes ni consiguen la misma legitimidad social en su producción.

Justamente el propio Foucault introdujo el concepto de dispositivo ante la necesidad de analizar el poder, nudo gordiano de su obra. El concepto surgió como resultado de relacionar lo discursivo (investigación a la que dedicó la primera parte de su obra: la descripción arqueológica) con lo no discursivo (estudio sobre las prácticas del poder: la descripción genealógica). Sin duda alguna, la importancia analítica de esta aportación ha sido determinante para la observación sociológica. Como sostiene García Fanlo (2011), nuestras formas de subjetividad son producidas por medio de los dispositivos foucaultianos, que inscriben en el cuerpo un modo y una forma de ser. Y añade:

> Pero no cualquier manera de ser. Lo que inscriben en el cuerpo son un conjunto de praxis, saberes, instituciones, cuyo objetivo consiste en administrar, gobernar, controlar, orientar, dar un sentido que se supone útil a los comportamientos, gestos y pensamientos de los individuos. (García Fanlo, 2011: 2)

Estamos, por lo tanto, ante un concepto relacional. La noción de dispositivo, como observó Foucault, se caracteriza por ser una red de relaciones entre elementos heterogéneos (discursos, instituciones, arquitecturas, reglamentos, enunciados científicos, etc.), en la que el propio dispositivo es el que establece la naturaleza del nexo de la red, el nexo que liga a todos los elementos heterogéneos. De esa manera, la naturaleza del vínculo se puede seguir tanto en el discurso del programa de una institución, como en el elemento que

---

1 El periodista Walter Lippman fue el primero en enunciar, y por tanto en descubrir, lo que hoy conocemos como estereotipos.

permite justificar y ocultar una práctica o en el acceso a un campo nuevo de racionalidad (Foucault, 1984; García Fanlo, 2011; Castro, 2004). Si bien es cierto que la filosofía foucaultiana no llegó jamás a preguntarse por las diferencias en las identidades de género, o por el significado de la dominación masculina en la cultura o el saber, sí que podemos apelar por nuestra parte a la utilización del concepto de dispositivo para realizar el análisis que proponemos, ya que aquí intervienen las características que Foucault definió a tal fin, como por ejemplo, la existencia de una red de elementos heterogéneos y de naturaleza vinculante, su función estratégica, etc. (Foucault, 1984; 1977).

El nexo de la red que forma el dispositivo de reproducción de las identidades de género lo constituye la dominación masculina institucionalizada a través de la naturalización de la diferencia jerarquizada entre lo femenino y lo masculino en cualquiera de los órdenes socialmente construidos, bien el de la naturaleza, bien el de la cultura (sociedad). El hecho de reconocer a todo dispositivo una «naturaleza esencialmente *estratégica*» supone que los elementos discursivos buscan «una cierta manipulación de las relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas, etc.» (Foucault, 1985: 130). Foucault desenmascara por lo tanto las estrategias de poder y enuncia cómo poder y saber se buscan irremediablemente:

> El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bornes del saber, que nacen de él, pero asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas que soportan unos tipos de saber, y son soportadas por ellos. (Foucault, 1985: 130)

En nuestro caso de estudio, el concepto de dispositivo se aplica al revestimiento de un saber (la literatura) que es por lo tanto también poder. Así, entenderemos los elementos discursivos como mandatos de género (órdenes no explícitas, pero con un fin estratégico de control), que engrosarán los dispositivos de reproducción de las identidades de género (DRIG), llegando a conformar las subjetividades generizadas.

No se puede dejar de señalar igualmente la propuesta de Pierre Bourdieu, por la relevancia teórica que también tiene el poder en ella. La sociología bourdiana es una sociología atravesada por las relaciones de poder que, sin embargo, sí contempla la determinación social de la matriz estructural sexualizada bajo la dominación masculina. El éxito de la dominación se sostiene porque «los dominados aplican a las relaciones de dominación categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores» (Bourdieu, 2000: 50). Ello es posible a través de los instrumentos de producción simbólica que, en cuanto instrumentos estructurados y estructurantes de comunicación y conocimiento, ayudan a conformar las identidades de género o el *habitus* sexualizado; en otras palabras, estamos ante los elementos que moldean las inclinaciones a percibir, sentir, hacer y pensar de una determinada manera, según se sea mujer o varón.

Bien como parte de los dispositivos foucaultianos, bien como componentes del *habitus* sexualizado, a los mandatos de género, a diferencia del tratamiento analítico que se da a los estereotipos, sí se les reconoce su voluntad de poder, de mantenimiento de un determinado orden social. De ahí que su sentido sea in-formar, dar forma sustantiva a las relaciones entre los individuos y/o entre los grupos. Por lo tanto, reclama poderosamente nuestra atención la observación de los mandatos de género insertos en los textos, pues orientarán las identidades de género a través de los procesos de identificación con los personajes e historias, consolidándose en definitiva el ajuste a las normas sociales (de género, clase, étnicas, de edad) socialmente vigentes en cada momento.

Características del análisis

El universo de nuestro estudio se circunscribió a partir del *ranking* anual de los libros que el público español manifiesta como más leídos de la literatura infantil y juvenil para el periodo 2006-2010. Esta información fue obtenida por medio de la encuesta anual sobre «Hábitos de lectura y compra de libros en España» que realiza la Federación de Gremios de Editores de España (FGEE) (2010), a través de una muestra de 16.000 encuestas a individuos de 10 años en adelante.

A su vez, para la elaboración de nuestra muestra, se decidió incluir solo los cinco primeros títulos de la lista de más leídos, correspondientes a cada año.[2] Los textos analizados fueron: nueve ejemplares de la serie *Gerónimo Stilton*, de la escritora italiana Elisabetta Dami; cinco de *Kika Superbruja*, del alemán Ludger Jochmann; seis del *Diario de Greg*, del estadounidense Jeff Kinney; siete ejemplares de *Manolito Gafotas* de Elvira Lindo; cuatro de *Harry Potter* de la inglesa Joanne Rowling; los cuatro ejemplares de la saga *Crepúsculo* de la estadounidense Stephenie Meyer; dos entregas de las *Crónicas de Narnia* del irlandés Clive Staples; dos tomos de *Memorias de Idhun* de la valenciana Laura Gallego; un ejemplar de *Eragon,* del californiano Christopher Paolini; *El niño con el pijama de rayas,* de otro irlandés, John Boyne; y *Campos de Fresas* del catalán Jordi Sierra i Fabra. Salvo Clive Staples (1898-1963), el resto de escritores y escritoras son contemporáneos y nacidos en el intervalo entre 1952 (Knister) y 1983 (C. Paolini).

Para aplicar el Análisis de Contenido a la muestra de textos seleccionada se construyó un cuestionario con 22 items, que fue aplicado a cada capítulo (o fracción) de libro seleccionado.[3] Por un lado, se utilizaron variables clásicas para la medición, como variables nominales identificadoras del sexo (el género del autor del texto, el sexo del o de la protagonista, coprotagonistas, etc.) y variables nominales en relación con el universo narrativo (el espacio-contexto de desarrollo de la acción, el tipo de relaciones entre personajes y, por último, el vínculo que unía a dichos personajes).

Por otro lado, también se introdujeron preguntas abiertas sobre los roles y estereotipos de género, para las que se recogían las frases textuales en las que se detectaban estereo-

2 Se tomaron, además, dos decisiones. Por una parte, se optó por prescindir de los libros de literatura clásica como *El Quijote, El Principito* o *La isla del tesoro* —que, dicho sea de paso, son los únicos títulos de *autores no vivos* que aparecieron en los seis años analizados— por entender que estas referencias literarias respondían más a propuestas realizadas por mandato escolar que a la libre elección del alumnado. Por otra, respecto a los libros pertenecientes a series, se decidió observar una muestra representativa de cada colección; en aquellos casos en los que la colección no era excesivamente voluminosa se pasó a analizar la obra completa.

3 Se decidió respetar la propuesta de división del texto que la autora o autor había decidido para su obra. El conjunto de todos los capítulos o fracciones analizados ha producido un total de 996 formularios cumplimentados.

tipos, actitudes sexistas o expresiones machistas. En cuanto a los «estereotipos», buscábamos los roles, rasgos o comportamientos que comúnmente son generalizados al resto del grupo, bien de mujeres, bien de varones. Definimos «actitudes sexistas» como los «valores, actitudes y acciones que muestran de modo manifiesto desprecio, insolencia o falta de respeto hacia un personaje femenino» (Aguilar, 2010: 230). También se decidió incluir la categoría «expresiones machistas», partiendo de esta misma definición, pero colocando la diferencia en el grado de agresividad: cuando explícitamente se consignaba algún insulto hacia una mujer, animal o personaje fantástico al que se le asignaba el género femenino.

Misoginia, homosociabilidad masculina y subordinación femenina o la *naturaleza del vínculo* del dispositivo de género

Nuestra investigación confirma que la llamada literatura infantil y juvenil es un elemento al pleno servicio del DRIG. Tras el disfraz de la ficción, la aventura, la imaginación o de prometedores mundos fantásticos, inimaginables, delirantes, de ensueño, y otros adjetivos con los que publicitan estos textos, se reproduce sin apenas variantes un modelo de socialización que responde al imperativo de la dominación masculina. Propuestas de ficción que no hacen la más mínima concesión a otras realidades, a escenarios distintos, en la que los valores identitarios de género se promueven, sin un ápice de interrogación o debate, sin siquiera atreverse a cuestionar el modelo del sometimiento femenino ni a dejar de ensalzar a los varones para que sigan sucumbiendo a los prototipos de masculinidades violentas.

Este mundo conservador de los valores discriminatorios también destaca por la continua persistencia en la reiteración de mandatos jerárquicamente diferenciadores. El conjunto de los mandatos detectados pueden subsumirse en torno a tres grandes categorías que engrosan el DRIG: (1) misoginia, (2) homosociabilidad y (3) subordinación.

Misoginia

El concepto de misoginia ha sido observado y medido a través de distintos elementos y variables de nuestro cuestionario. De un lado, hemos considerado que sería un buen indicador de

su presencia conocer la proporción de varones y mujeres que ocupan el protagonismo de los relatos, pues a nadie se le oculta la importancia de este valor en la reproducción de la organización social.

De otro lado, también nos hemos acercado al tema a través del examen de las actitudes sexistas y machistas, operativizadas tanto por variables numéricas (frecuencia) como por las preguntas abiertas. Veamos esta cuestión en primer lugar. Conviene señalar cuáles han sido los matices diferenciadores entre ambas actitudes, pues solo se trata de una cuestión de grado. Por ejemplo, una actitud sexista sería: «La acompañante del Furias, una rubia hermosísima» (Boyne, 2007: 11), mientras que «No le importaba demasiado que enviaran a Gretel a algún sitio, porque ella era tonta de remate y no hacía más que fastidiarlo» (Boyne, 2007: 11), representaría una actitud machista (ambas citas pertenecen a la novela *El niño con el pijama de rayas*). Por tanto, como se observa, podemos decir que entre un estereotipo sexista y una agresión verbal machista media una diferencia de grado.

Nuestra calificación de actitud sexista al enunciado: «La acompañante del Furias, una rubia hermosísima» se apoya en tres argumentos. En primer lugar, cada uno de los elementos de esta frase tomados uno a uno (rubia, hermosísima o acompañante) no cabría tildarlos de sexistas, pero sí en cambio cómo quedan determinados en su composición en el contexto de donde surge: dado el estado actual de las relaciones entre varones y mujeres, con tan solo invertir los géneros en la frase estaríamos ante una frase «imposible». En segundo lugar, el enunciado refuerza el aspecto objetual de la condición femenina porque concurren los signos con los que socialmente se valora a las mujeres; ellas son deseadas por las cualidades de objeto: ser rubias y hermosísimas. Además, se predica la condición de acompañante a una mujer, algo considerado «natural» en el estado actual de las asimétricas relaciones de género narradas en los relatos, ya que solo el 15 % de los protagonistas estudiados son mujeres, como veremos a continuación. Por otro lado, consideramos «Porque ella era tonta de remate» como una agresión machista por la asimetría estructural de nuestras sociedades, por la cual es el varón el elemento dominador de las relaciones de género; si el caso fuera el inverso, por ejemplo, «Él es un tonto de remate» pronunciado por una mujer estaríamos ante un insulto o agresión verbal.

Queremos subrayar que el concepto de misoginia, como en el ejemplo anteriormente expuesto, no se ha circunscrito tan solo a los ataques explícitos y agresivos contra las mujeres, sino que también incluye aquellas manifestaciones que, como sostiene Tjeder, «celebran» la diferencia entre mujeres y varones. Como él, consideramos misoginia «cualquier idea que implícitamente excluya a las mujeres de una posición equitativa de poder en relación con los hombres» (Tjeder, 2009: 62), siendo indistinto que se haga a través de positivar su conducta como «criaturas maravillosas y virtuosas», o que se les niegue su «capacidad de raciocinio». Muy próxima a esta idea de «celebración» se encontraría el concepto, bastante estandarizado dentro de la literatura feminista, del sexismo benevolente (Glick y Fiske, 1996), que se define como el intento de excluir y discriminar a las mujeres por medio de un tono afectivo positivo. Se las anima al inmovilismo en sus roles de género por medio de la idealización de la feminidad tradicional, al mismo tiempo que se enfatiza su debilidad y necesidad de protección, reforzando hacia los hombres su papel protector complementario (actitud benevolente).

En relación con los protagonistas, como era esperable por investigaciones similares anteriores (Weitzman *et al*., 1972; Tepper y Cassidy, 1999; Anderson y Hamilton, 2005; Hamilton *et al.,* 2006), el protagonismo en los relatos analizados corresponde mayoritariamente a los varones: en los textos analizados alcanza casi el 80 %. Es más, si desagregamos del conjunto solo los datos correspondientes a la literatura infantil, el protagonismo masculino por capítulos alcanza el 90 %. De las seis colecciones que integran la muestra, según declaran los/as niños/as menores de 13 años, tan solo una colección, la de *Kika Superbruja*, tiene como protagonista a una niña. Mientras que para los/as mayores de esta edad, que consumen literatura juvenil, de las siete colecciones o textos de los que se declararon lectores, solo aparece una colección*, Crepúsculo* (Meyer, 2005) y un texto, *Campos de Fresas* (Sierra i Fabra, 1997), en que el protagonismo *stricto sensu* sería femenino.

Un favoritismo tan pronunciado en los protagonismos de la literatura más leída, más popular, no deja de sorprender que pase con tanta naturalidad como un hecho normal no solo ante la opinión pública, sino también ante los ojos de críticos y expertos en este tipo de literatura. Además, no se debe olvidar que, junto al apabullante dato del género del protagonista, se encuentra el tintado de la historia que

se narra. Historia, por lo tanto, correspondiente a la vida y hechos de los varones, crónica de un género que se sostiene como la más interesante. Una consecuencia derivada de esta exaltación de los valores de la masculinidad es, sin duda, la subordinación y la dependencia femenina. Así sucede que, cuando nos enfrentamos a un protagonismo femenino en esta literatura, aparecerá siempre marcado por estos rasgos de supeditación. Por ejemplo, en *Campos de Fresas* (Sierra i Fabra, 1997), la trama de la novela se centra en una joven que se encuentra en coma a lo largo de toda la narración. La acción corre a cargo de su pandilla, que se compone de tres amigos —de los cuales solo una es mujer—, y gira alrededor de la reconstrucción del malogrado suceso que sufre la protagonista y la captura del culpable. Estamos ante una historia policiaca desarrollada por varones, salvo en los papeles de atención y cuidados, que son protagonizados por mujeres. Como se observa, se trata de un protagonismo femenino honorífico que vendrá a reforzar los patrones de la feminidad y masculinidad tradicional.

Tampoco es nada desestimable la dependencia respecto de los hombres y la centralidad de la masculinidad mostrada en el otro único título de protagonismo femenino analizado en nuestro estudio. Nos referimos a la colección de la saga *Crepúsculo*, de Stephenie Meyer (2005), éxito mundial tanto en la producción editorial como en la cinematográfica. *Crepúsculo* fue concebido como un producto para chicas adolescentes definido por sus patrocinadores como «romántico». En este caso, también el co-protagonista masculino va a tener un peso igual, si no mayor, que la propia protagonista. Si algo hay que destacar como inusitado en esta nueva propuesta que llaman romántica, es la desmedida obsesión de la chica protagonista —que desborda todas las páginas a lo largo de los cuatro tomos— por el amor masculino, que además es fielmente correspondido —prácticamente desde el comienzo de la narración—. Se muestra una dependencia obsesiva que se puede fácilmente contrastar no solo por su centralidad en la monotemática trama argumental, sino también, de manera cuantitativa, por el número de páginas dedicadas al co-protagonista. Así, de las quinientas páginas del primer tomo de la serie, en el 99 % de ellas está presente o se hace alusión textual a *él*. Él es Edward, el vampiro guapo, inteligente, maduro, sabio, con más de un centenar de años, pero que aparenta menos de la veintena, buena persona, rico, comprensivo, generoso, con una familia con estatus elevado con la que vive,

en la que todos y todas son también igual de aparentemente jóvenes y guapos/as. Además, es un varón que, al igual que el resto de su familia, es de nuestra época —por ejemplo, sería un auténtico ecologista si no fuera porque su condición vampiresca (se alimenta de la sangre de mamíferos) no se lo permite—. Ella, Bella, hija de padres divorciados, vive con su padre en una casa pulcra y modesta, cuidada por ella misma. Es una joven introvertida con una escasa vida social y aún menor autoestima personal, pero al mismo tiempo muy deseada por todos los compañeros del colegio. En resumen, el conjunto de la saga podría encuadrarse como un artificio que emana sexismo benevolente.

Otros resultados que también muestran la realidad misógina que aparece en esta literatura, los encontramos en las *ratios* de las variables «actitudes sexistas» y «actitudes machistas». Así, se localizaron «actitudes sexistas» en un 27 % de los 992 capítulos analizados, mientras que el porcentaje de la variable «actitudes machistas» fue del 12,4 %. Por lo tanto, nos hallamos frente a una tasa de un 39,4 % de misoginia explícita para el conjunto de la literatura analizada. Actitudes, insistimos, mostradas de forma manifiesta y que sumadas a la desproporción anteriormente señalada, a favor de la representación masculina en el protagonismo (similar desproporción aparece en las variables del co-protagonismo o del número de personajes por capítulos) agravaría notablemente esta aversión y arrinconamiento de lo femenino. También nos hemos detenido brevemente en el estudio de los adjetivos despectivos empleados en los enunciados misóginos que surcan las páginas de los textos analizados. Hemos descubierto ciertas pautas en los contenidos de los enunciados que son coincidentes con la propuesta de Anna M. Fernández Poncela (2002) en su estudio sobre el refranero español y los estereotipos y roles de género. El esquema de estudio que propone esta autora estaría compuesto por cuatro categorías en las que reiteradamente destacan las mujeres en los refranes. En la primera, sobresalen por su vicio de charlatanería. La crítica al hablar de las mujeres es una constante, presente de manera abundante en todas las narraciones analizadas. Parece que lo único que no pueden hacer las mujeres es dialogar sin más —no aparecen nunca así representadas—, sino que siempre son descritas como charlatanas, criticonas, chismosas, gritonas, dando alaridos, chillonas... Se contempla una completa desautorización para el uso verbal racional. Si se tiene en cuenta que una de las prerrogativas del patriarcado es el poder de nombrar, se entiende que la condición de

ser el Amo del Lenguaje (Lauretis citado por Cristina Molina, 2003: 140) no permite compartir, ni tampoco tolerar, la utilización por las mujeres de las armas de su sometimiento. Para Cristina Molina (siguiendo a Carole Pateman en *El contrato sexual*), el contrato masculino «donde ellas son las pactadas» se hace posible por:

> Una suerte de contrato simbólico en el lenguaje, en la medida en que se pacta que La Mujer no tenga lugar en el logos, que pueda ser permanentemente hablada, discurseada, ser palabra de otros, sin que se le permita una voz y un deseo diferente que no hayan nombrado ellos. (Molina, 2003: 141)

La segunda categoría que analiza Fernández Poncela es la que caracteriza a las mujeres como seres irracionales. Así, ellas son «mentirosas, incoherentes, desordenadas, mudables y contradictorias» (Fernández Poncela, 2002: 42). Las deficiencias femeninas encontradas en nuestro corpus narrativo también abundan en esa irracionalidad, si bien se actualizan de acuerdo a los modos actuales de vida. Por ejemplo, ahora se las tilda como glotonas, al tiempo que ofuscadas por su peso; o histéricas; o las que son madres pueden aparecer tanto como obsesivas de la limpieza, como descuidadas con las tareas del hogar y de los hijos. La tercera categoría que se detecta significa a las mujeres por su apetito para hacer el mal. Las mujeres son malvadas *per se* y, aunque a diferencia del refranero y debido a la secularización de las sociedades modernas, ahora ya no se las compara con el demonio, el grado de maldad que se las atribuye no ha disminuido en cuanto a su rango. Así, se las sigue apelando como brujas, chantajistas, maliciosas, sádicas, rencorosas, etc. Y, por último, la cuarta categoría (también detectada en nuestro análisis) es la equivalencia o el uso de metáforas en las que se compara a las mujeres con los animales. Se las devuelve a su condición de naturaleza, son comparadas a arañas, gallinas o cerdos, animales, por otro lado, no pertenecientes a las categorías de nobles, sino más bien todo lo contrario (animales abyectos, traidores o aviesos).

Estos cuatro rasgos de definición de las mujeres son prueba fehaciente de lo que Celia Amorós o Amelia Valcárcel han enunciado como la designación heterónoma a la que todas las mujeres se ven comprometidas. La hetero-designación obliga a éstas «a ocupar el ámbito de lo precívico» (Valcárcel,

1991: 130). Las mujeres se encontrarían en un escalón anterior o menos evolucionado de la civilización que los varones, y todavía permanecerían medio enterradas en la naturaleza, lo que contribuiría a legitimar desde el pensamiento hegemónico el trato discriminatorio hacia ellas y su preferente apartamiento o desplazamiento del espacio público.

Homosociabilidad masculina

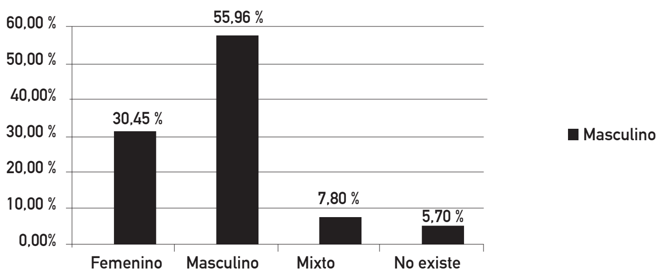
El patriarcado, como afirma Celia Amorós (2005: 127), «lejos de tener una unidad ontológica estable, es un conjunto práctico, es decir, que se constituye en y mediante un sistema de prácticas reales y simbólicas y toma su consistencia de estas prácticas». Una de esas prácticas, tanto real como simbólica, es la formación y la participación masculina en los «pactos patriarcales». Pacto no tanto en el sentido del lenguaje ordinario, en tanto que contrato consciente, sino como esas «actitudes prácticas de complicidad entre individuos o grupos que no tienen por qué ser conscientes en el sentido de explícitamente tematizadas» (ibídem: 126).

Si la misoginia es fundamental para facilitar a los varones «los pactos patriarcales», no lo es menos el fomento de la homosociabilidad masculina. La homosociabilidad masculina, o el deseo de hombres por otros hombres (Sedgwick, 1985) que se manifiesta en esas prácticas de complicidad, de preferencia mayoritaria en el espacio público, es un aspecto de las relaciones patriarcales identificado de manera explícita en el año 1977 desde dos ámbitos diferentes del conocimiento y desde dos espacios geográficos distintos. Por un lado, la socióloga americana Rosabeth M. Kanter distinguió con nitidez, en su estudio sobre la cultura organizativa empresarial, el fuerte predominio de los valores masculinos a través de la homosociabilidad o «la avidez de los hombres por establecer relaciones entre sí». En su opinión, la homosociabilidad, o el que los varones se sientan más cómodos entre sus pares, sería el principal factor explicativo para la infra-representación de las mujeres en las cúpulas directivas de las economías occidentales. Por otro lado, la filósofa francesa Luce Irigaray postulará en ese mismo año la ley cultural que denomina hom(br)osexualidad, por la cual muestra que toda sociedad valoriza en exclusiva las necesidades-deseos de los hombres y los intercambios entre ellos, dejando a las mujeres excluidas del juego de relaciones —salvo cuando son consideradas como una mercancía más

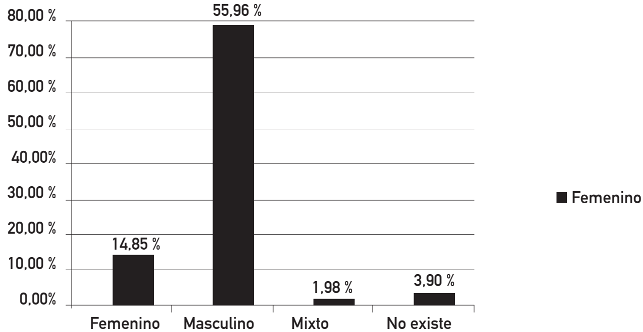
de tal intercambio—. Esta reflexión parte del posicionamiento crítico de Irigaray respecto de la afirmación de Lévi-Strauss (1968) que justificaba teóricamente el intercambio de mujeres en todas las sociedades humanas. Donde éste ve un imperativo social (un universal) que fundamenta la convivencia de todo grupo humano, Irigaray concluye un abuso de poder de los hombres hacia sus iguales, las mujeres.

Esta preferencia de los varones por los varones podría calificarse como el primer mandato de la masculinidad *hegemónica* (Connell, 1987). Se trata de un mandato indispensable para asegurar el poder del grupo, por lo que se conforma como una parte de la identidad masculina. En los relatos analizados, destaca de forma reiterada esta prescripción. Así, los varones protagonistas aparecerán con un *partenaire* masculino en casi un 56 % de los casos (Gráfica 1), frente a un 30,5 % en los que aparecen con una femenina. Este apego preferente de los varones hacia otros varones queda aún más en evidencia si se compara con los patrones de conducta femeninos, puesto que las parejas femeninas de las mujeres protagonistas no llegan al 15 %. Pero a diferencia de la representación masculina, cuando ellas son las protagonistas, sí necesitan estar acompañadas (o protegidas) por varones, lo que sucede en un 79,2 % de los casos (Gráfica 2).

Gráfica 1. Sexo del co-protagonista cuando el protagonista es varón

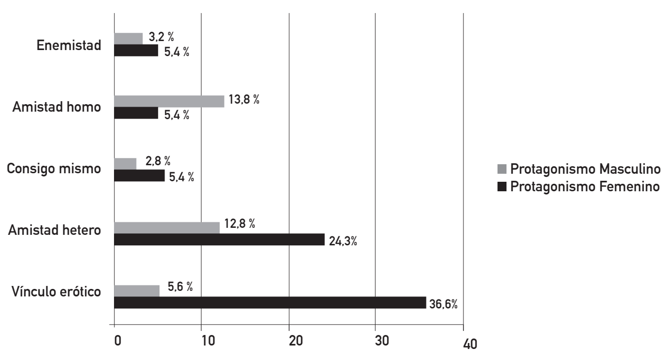


Gráfica 2. Sexo del co-protagonista cuando la protagonista es mujer



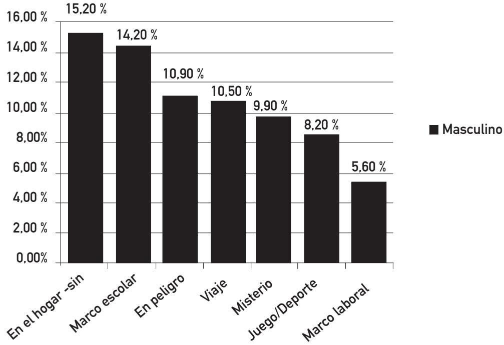
Pero la importancia de la homosociabilidad masculina no solo se muestra en que los *partenaires* de los protagonistas masculinos aparecen mayoritariamente representados por varones, sino que también este gusto de los hombres por otros hombres vuelve a repetirse si se examina su vínculo emocional preferente. En este caso, la amistad con los de su mismo sexo es el tipo de vínculo emocional que más se repite, si se excluyen los vínculos familiares, como se muestra en la Gráfica 3.

Gráfica 3. Principales porcentajes detectados de las categorías de los vínculos emocionales no familiares cuando el protagonismo es masculino y cuando el protagonismo es femenino



Así, se distinguirá muy favorablemente la creación de relaciones varoniles, de varones con otros varones, solo con y entre ellos. El grupo será además presentado como el grupo privilegiado (poder, riqueza, etc.). Esa adhesión a los grupos masculinos es situada, y se repite de continuo, en todos los ámbitos: la familia —con padre, tíos, abuelo—, el deporte, la escuela, el trabajo o la amistad, como aparece en la Gráfica 4. Esta caracterización, y distancia con respecto a las mujeres, es más pronunciada en los relatos infantiles que en los juveniles. Ello tiene su sentido, pues es la etapa de progresiva delineación psicológica del «yo» del niño. En esta etapa se produce la búsqueda de autonomía del vínculo familiar, principalmente a través de la ruptura con la madre, pues es su principal figura de apego. En resumen, ocupará un puesto muy destacado el mandato que dirige a la masculinidad hacia su disposición a la homosociabilidad. La representación del varón rodeado de otros hombres, sin ningún signo de feminidad o de relación igualitaria con las mujeres, es el discurso visual predominante tanto en la actualidad de los *media* como a lo largo del pasado histórico en las artes de Occidente. En sociedades en donde la heterosexualidad es la norma llama poderosamente la atención este tipo de socialización masculina. El tratamiento habitual de la homosocialidad es ambiguo respecto a su componente sexual, pues los hombres tienen que tener como referencia a otros hombres, buscar a otros hombres… pero a su vez rechazar toda homosexualidad. En cualquier caso, la homosexualidad carnal no se refleja en los libros estudiados, como tampoco la heterosexual (salvo algunos capítulos de la saga *Crepúsculo*, 2005).

Gráfica 4. Principales contextos de desarrollo de la acción cuando el protagonismo es masculino



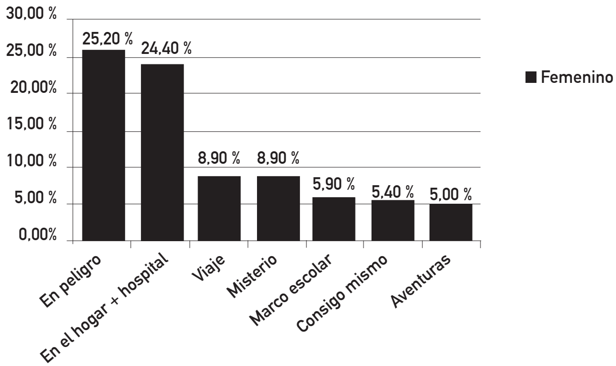
Subordinación femenina

Como se ha evidenciado hasta aquí, la representación literaria infantil y juvenil reconoce la existencia de dos géneros, pero privilegia de manera muy extrema a uno solo de ellos. El sexo con menor reconocimiento quedará inevitablemente relegado y al servicio del primero. Es en los indicadores construidos para observar los contextos de aparición y los tipos de vinculación social y emocional de las protagonistas mujeres donde mejor se observa cuáles son estas servidumbres y cuáles son las disposiciones femeninas fomentadas a través de la lectura —disposiciones que siguen reafirmando los rasgos más sobresalientes de la llamada feminidad tradicional—. Así, como veíamos, mientras el compañero de un protagonista varón puede ser otro varón o una mujer —si bien tiene más probabilidades de serlo el primero (Gráfica 1)—, sin embargo cuando la protagonista es mujer, casi con toda seguridad, aparecerá acompañada por un varón, con una probabilidad de casi 8 veces de cada 10 (Gráfica 2). Si a ello añadimos que «las situaciones de peligro» son el contexto donde más aparecen las protagonistas femeninas (Gráfica 5), se deduce sin dificultad que desde la representación literaria acotada se promueve una imperiosa dependencia femenina del varón. Se podrá argüir que también son abundantes los datos que muestran a los protagonistas varones en situaciones de peligro, pero se dan grandes diferencias en el tratamiento entre uno y otro género.

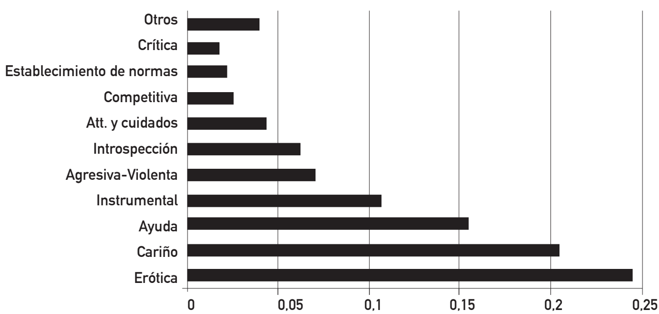
Para empezar, ellos, y no ellas, son los únicos que siempre resuelven la situación y/o ganan, independientemente de que estén caracterizados como las fuerzas del bien o del mal, pero además, su presencia aparece uniformemente repartida en todos los espacios que se muestran (Gráfica 5), por lo que se les ofrece un mayor abanico de posibilidades de elección, de dónde situarse y qué hacer con sus vidas. Por el contrario, la imagen de las mujeres —aunque serán también representadas en otros ámbitos (viaje, misterio, marco escolar, etc.), como muestra la Gráfica 5—, aparece, con unas tasas muy altas, circunscrita solo a dos escenarios: «peligro» y «hogar». Si, como veíamos más arriba, las protagonistas femeninas aparecen acompañadas por varones la mayoría de las veces (79,2 %), serán ellos los que las salven de las situaciones de peligro. Pocas veces, por no decir nunca, se plantea la situación inversa, un varón rescatado por una

mujer en una situación de peligro. Son las situaciones de peligro y violencia las que hacen que las mujeres necesiten ser protegidas, de ahí su proliferación en todos los relatos, pero en especial los destinados a mujeres. Como afirma Milagros Rivera (1994), es la percepción de la violencia o el peligro lo que restringe la movilidad en las vidas de las mujeres, mucho más que la maternidad.

Gráfica 5. Principales contextos de desarrollo de la acción cuando el protagonismo es femenino



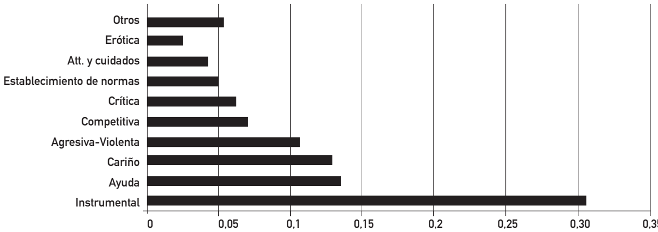
Gráfica 6. Porcentajes de las categorías que dan cuenta de la relación entre los personajes cuando la protagonista es mujer



Si la alta proporción de las mujeres en el espacio de los cuidados —bien sea la casa, el hospital o allá donde se encuentren (Gráfica 5)— es puesta en relación con la variable «tipos de relación entre los personajes cuando la protagonista es mujer» (Gráfica 6) se manifiesta con clara nitidez el modelo de mujer en el hogar o de mujer en situación de peligro que persevera en el mantenimiento de unos roles y estereotipos que al patriarcado le gusta seguir conservando. No son menos sorprendentes los altos porcentajes en los que se describe a las mujeres mostrando actitudes «cariñosas» y «eróticas», destacando de manera significativa estos rasgos frente a otros de su comportamiento.

De tal manera que con la suma de los porcentajes de esas categorías («muestras de cariño» y «actitud erótica») se alcanza un 45,1 % del total del conjunto de las relaciones cuando la protagonista es mujer. Y si a ello se le agrega la siguiente categoría que más puntúa, «ayuda», que también se puede considerar como de entrega a los otros se sobrepasaría la mitad (60,9 %) del total del tipo de comportamientos que narran las relaciones de las féminas. Estos tres rasgos comportamentales, con los que se refleja a las mujeres de manera mayoritaria, no son claramente ni muestras de independencia ni muestras de autonomía personal. En el caso de los varones (Gráfica 7), por el contrario, se vuelve a mostrar un mayor equilibrio entre los porcentajes de las distintas categorías de esta variable, no aparecen especializaciones a excepción de la categoría «instrumental». Si se observa para este caso la suma de los tres rasgos femeninos que más sobresalían («muestras de cariño», «actitud erótica» y «relaciones de ayuda») en los varones no llegan a puntuar ni la mitad (29,2 %). Sin embargo, el rasgo que más puntúa, y con diferencia, en la representación de los varones es el instrumental (30,8 %), rasgo que, por supuesto, simboliza en gran medida su estar en el mundo de una manera autónoma e independiente. Quedan, por consiguiente, constatadas las grandes diferencias en los rasgos de género que reflejan estas narraciones; observamos una complementariedad en esta ficción recreada por los escritores y las escritoras entre los valores masculinos y femeninos. Una ficción, no lo olvidemos, que pretende dar cuenta y construir la realidad de las relaciones humanas.

Gráfica 7. Porcentajes de las categorías que dan cuenta de la relación entre los personajes cuando el protagonista es varón



A modo de conclusión: de los mandatos de género a las estrategias de éxito de las escritoras

La acumulación de evidencias hasta aquí expuestas nos muestran cómo los mandatos de género más destacados (en abundancia y en repetición), la misoginia, la homosociabilidad masculina y la subordinación femenina, son elementos clave de la *naturaleza del nexo* del DRIG. Como aquí hemos observado, el control organizacional de lo social se realiza valiéndose, por un lado, de la perseverancia del uso, tanto de las identificaciones sociales genéricas (joven, mujer, etc.) como, por otro, de la tajante dicotomización jerarquizada entre lo masculino y lo femenino, bajo el sistema de reglas que definen lo prescrito y lo proscrito, lo prohibido y lo permitido. La misoginia, como minusvaloración o depreciación de lo femenino respecto a lo masculino, será siempre un mandato prescriptivo tanto para varones como para mujeres. Sin embargo, la homosociabilidad funcionará como prescriptivo para todo varón y estará proscrito en el caso de la identidad femenina. Por el contrario, es prescriptiva la subordinación femenina, quedando terminantemente proscrita (inimaginable) para el caso masculino.

Pero, ¿cómo se llega a «naturalizar» tanta inequidad a través de la literatura? ¿Cuáles son los supuestos epistémicos subyacentes en este saber? ¿Por qué tanta abundancia de elementos misóginos? ¿Por qué una discriminación tan brutal, como la que aquí se deja ver, hacia las mujeres y lo femenino? La misoginia, la homosociabilidad y la subordinación

femenina, que forman parte de este dispositivo social del poder masculino, sostienen la regulación de las relaciones de género tal y como la conocemos. La práctica ausencia de su cuestionamiento en los espacios sociales configurados como racionales, en los que, por otro lado, se hace gala del valor de la igualdad entre todos los seres humanos, es una prueba más de la función regulativa del DRIG.

Como no podía ser de otra manera, casi todas las autoras teóricas feministas se han interrogado por este escandaloso e inmotivado tratamiento entre humanos, con mayor frecuencia a partir de la Ilustración. Por ejemplo, Luce Irigaray sostiene que la desvalorización de las mujeres formaría parte de la intención del dominador de transformarlas en *productos* para el intercambio entre varones: «La ley que ordena nuestra sociedad es la valorización exclusiva de las necesidades-deseos de los hombres y de los intercambios entre ellos» (Irigaray, 1977: 128). De ahí que se reste a las mujeres cualquier atributo con los que se representa y se reconoce el poder de los varones: el poder de la palabra y la capacidad de raciocinio. A ellas se las tiene que dejar fuera del logos. Por ello quedará justificado que sean y estén en mundos separados, entre los que no puede caber ninguna ambigüedad.

Otro factor clave, la homosociabilidad masculina, el deseo de estar en el grupo de varones, debe ser la primera adscripción identitaria de todo varón y, por lo tanto, queda excluido y estigmatizado todo lo que tenga relación alguna con lo femenino. Esto no resulta complicado, pues en su ayuda aparecen, y con profusión, los mandatos misóginos y de la debida subordinación de todo lo que tenga que ver con lo femenino. No nos extraña que la homofobia sea considerada por Kimmel (1994: 10) de la siguiente manera:

> «El término "maricón" (*faggot*) no tiene nada que ver con la experiencia homosexual o incluso con miedos a los homosexuales», escribe David Leverenz. Viene de las profundidades de la masculinidad: una etiqueta de desprecio definitivo para cualquier hombre que parezca afeminado, blando y sensible. La homofobia es el miedo a que otros hombres nos desenmascaren, nos castren revelando a nosotros y al mundo que no estamos a la altura, que no somos realmente hombres.

Por otro lado, el sometimiento de las mujeres y su autominusvaloración, como un resultado más de la misoginia socialmente construida, se acrecienta a través de la proscripción de la homosociabilidad femenina, lo que complejiza la relación grupal entre mujeres. Esta proscripción conforma un hito complejo para el desarrollo del feminismo, debido a la dificultad de su resolución. No puede existir cuestionamiento social de ningún mandato de género si no es a través de una potente fuerza grupal que lo sostenga. Por tanto, se torna muy complicada, inimaginable, la fundamental demanda feminista de la formación de grupo más cuando, además, la participación en estos grupos está socialmente estigmatizada y penalizada incluso con la exclusión identitaria. Ello se observa tanto en los continuos mandatos femeninos hacia su propia depreciación[4] como por la interdicción de pertenencia a cualquier grupo salvo, para mayor complejidad del asunto, al grupo familiar, al que se prescribe el apego femenino por encima de todas las cosas. Difícil salida para las reivindicaciones feministas en este juego de poder-saber foucaultiano.

El DRIG, más allá de presentarse como un conjunto de figuraciones sociales en la ficción literaria, es también, y sobre todo, la manifestación de los pactos patriarcales, que tendrán como objetivo mantener el orden de la masculinidad hegemónica ante cualquier envite. El ejemplo de las escritoras nos muestra la complejidad a la que éstas se enfrentan en la búsqueda del llamado reconocimiento profesional.

A pesar de la ya tradicional presencia femenina en el campo literario, su auge profesional no despega de la misma manera que el de sus colegas varones. Si bien en 2012 las escritoras representan ya el 46,6 % del total de escritores en España (Conecta, 2013), su reconocimiento social, como muestra Laura Freixas (2009), es completamente ridículo ya se mida por el número de premios literarios recibidos (por ejemplo, inferior al 10 % en los Premios Nacionales), ya por su presencia en los cánones, ya por la tasa de mujeres que ejercen como críticas literarias en la prensa o por la presencia de mujeres académicas en la Real Academia Española de la Lengua. Por lo tanto, la comprobación del éxito del DRIG en este medio se observa no solo en la invisibilidad social de *su* problema sino también

---

4 Aquí encontramos parte de la explicación a la pauta común del bajo nivel de autoestima femenina en comparación con la que mantiene el grupo masculino.

en las escasas resistencias que ante este muestran las propias escritoras como grupo social.

El acatamiento femenino de la hegemonía del orden social masculino restringe su horizonte de triunfo a la vía de las estrategias del logro individual. Se entiende que el éxito se rige solo por reglas del logro, del hecho meritocrático, en donde la competitividad profesional es la norma y la valía creativa el verdadero motor de esa práctica. Quedan pues veladas las constricciones de género (y clase social) ante el genérico de «los escritores que integran la profesión». Efectivamente un grupo de escritores, pero escritores varones. Por lo tanto, ellas, las escritoras, al apostar por alcanzar el «triunfo» profesional tratarán de ser admitidas y reconocidas en el club masculino de la literatura, en otros términos, mantener la obediencia debida al DRIG, de modo que acaten la hegemonía masculina. Ya en su día lo manifestó sin ambigüedad Claude Lévi-Strauss, con su famoso «no cambiar las normas de la tribu», cuando de esta manera justificaba su voto negativo a la entrada de Marguerite Yourcenar a la Academia Francesa en 1980. Cita contundente que visibiliza la fuerza del patriarcado y prueba, por lo general, la ineficacia de la salvación individualista femenina.

Bibliografía

Aguilar, P. (2010), «La representación de las mujeres en las películas españolas: un análisis de contenido», en F. Arranz (2010), pp. 211-274.

Anderson, D. A. y M. Hamilton (2005), «Gender role stereotyping of parents in children´s books: The invisible father», *Sex Roles*, núm. 52, pp. 145-151.

Amorós, C. (2005) *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres,* Madrid, Cátedra Feminismos.

Amossy, R. y A. Herschberg Pierrot (2005), *Estereotipos y clichés,* Buenos Aires, Eudeba.

Arranz, F. (dir.) (2010), *Cine y género en España. Una investigación empírica*, Madrid, Cátedra Feminismos.

Bardin, L. (1986), *Análisis de Contenido,* Madrid, Akal.

Bourdieu, P. (2000), *La dominación masculina,* Madrid, Anagrama.

Boyne, J. (2007), *El niño con el pijama de rayas,* Madrid, Salamandra.

Castro, E. (2004), *El vocabulario de Michel Foucault,* Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Crabb, P. B. y D. Bielawski (1994), «The Social Representation of Material Culture and Gender in Children's Books», *Sex Roles,* vol. 30, núm. 1, pp. 69-79.

Cooper, B.L. (1999), «From Lady Day to Lady Di: Images of women in contemporary recordings, 1938-1998», *International Journal of Instructional Media*, núm. 26, pp. 643-657.

Conecta (2013), «Informe sobre mujeres y hombres en la industria cultural española (Literatura y Artes visuales)», Base de datos del Proyecto I+D+i FEM2010:16541- *Mujeres y hombres en la industria cultural española (Literatura y Artes visuales),* Madrid (pendiente de publicación).

Connell, R. (1987), *Gender and Power,* Sidney, Allen and Unwin.

Diekman, A. B. y S. K. Murnen (2004), «Learning to be little women and little men: The inequitable gender equality of nonsexist children's literature», *Sex Roles,* vol. 50, núm. 5/6, pp. 373-385.

Fernández Poncela, A. M. (2002), *Estereotipos y roles de género en el refranero popular,* Barcelona, Anthropos.

Federación de Gremios de Editores de España (2012), *Hábitos de lectura y compra de libros en España,* Ministerio de Cultura. Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas; disponible en Internet.

Foucault, M. [1980] (1977), *Historia de la Sexualidad. 1. La voluntad de saber,* Madrid, Siglo XXI.

______ (1984), *Saber y Verdad,* Madrid, Ediciones La Piqueta.

______ (1985), *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones,* Madrid, Alianza.

Fox, M. (1993), «Men who weep, boys who dance: The gender agenda between the lines in childres´s literature», *Language Arts*, vol. 70, núm. 2, pp. 84-88; disponible en Internet.

Freixas, L. (2009), *La novela femenil y sus lectrices,* Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.

García Fanlo, L. (2011), «¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben», *A Parte Rei. Revista de Filosofia*; disponible en Internet.

Glick, P. y S. T. Fiske (1996), «The Ambivalente Sexism Inventory: Differentiating hostile and benevolent sexism», *Journal of Personality and Social Psychology*, núm. 70, pp. 491-512.

González-Gabaldón, B. (1999), «Los estereotipos como factor de socialización en el género», *Comunicar,* núm. 12, pp. 79-88; disponible en Internet.

Hamilton, M. C., D. Anderson, M. Broaddus y K. Young (2006), «Gender stereotyping and under-representation of female characters in 200 popular children's picturebooks: A twenty-first century update», *Sex Roles*, núm. 55, pp. 757-765.

Hurtado, D. (2004), «Reflexiones sobre la Teoría de Imaginarios: Una posibilidad de comprensión desde lo instituido y la imaginación radical», *Cinta de Moebio,* núm. 21; disponible en Internet.

Irigaray, L. (2009) [1977], *Ese sexo que no es uno,* Madrid, Akal.

Kanter, R. M. (1977), *Men and Women of the Corporation,* Nueva York, Basic Books; disponible en Internet.

Kimmel, M. (1997), «Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina», en T. Valdés y J. Olavarría (eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis*, Santiago de Chile, ISIS-FLACSO Ediciones de las Mujeres, pp. 49-62; disponible en Internet.

Knell, S. y G. A. Winer (1979), «Effects of Reading content on occupational sex role stereotypes», *Journal of Vocational Behavior*, núm. 14, pp. 78-87.

Lévi-Strauss, C. (1998) [1968], *Las estructuras elementales del parentesco,* Barcelona, Paidós.

Lippmann, W. (1922), *Public opinion,* Nueva York, Harcourt Brace; disponible en Internet.

Martín Criado, E. (1998), *Producir la juventud,* Madrid, Istmo.

Meyer, S. (2011) [2005], *Crepúsculo*, Madrid, Punto de Lectura.

Molina, C. (2003), «Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado», en S. Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto,* Madrid, Cátedra Feminismos, pp. 123-158.

Newcomb, T. M. (1964), *Manual de Psicología Social,* Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Piñuel, J. L. (2002), «Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido», *Estudios de Sociolingüística,* vol. 3, núm. 1, pp. 1-42; disponible en Internet.

Rivera Garretas, M. (1994), *Nombrar el mundo en femenino*, Barcelona, Icaria.

Scott, K. P. (1986), «Effects of sex-fair reading materials on pupils´ attitudes, comprehension, and interest», *American Educational Research Journal*, núm. 23, pp. 105-116.

Sedgwick, E. K. (1985), *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire,* Nueva York, Columbia University Press.

Sierra i Fabra, J. (2011) [1997], *Campos de fresas,* Madrid, Ediciones SM.

Stroebe, W. y C. A. Insko (1989), «Stereotype, Prejudice, and Discrimination: Changing Conceptions in Theory and Research», en D. Bar-Tal, C. F. Graumann, A. W. Kruglanski y W. Stroebe (eds.), *Stereotyping and Prejudice,* Nueva York, Springer, pp. 3-34.

Taylor, F. (2003), «Content analysis and gender stereotypes in children's books», *Teaching Sociology*, vol. 31, núm. 3, pp. 300-311.

Tepper, C. A. y K. W. Cassidy (1999), «Gender differences in emotional language in children´s picture books», *Sex Roles*, núm. 40, pp. 265-280.

Tjeder, D. (2009), «Las misoginias implícitas y la producción de posiciones legítimas: la teorización del dominio masculino», en J. C. Ramírez Rodríguez, y G. Uribe Vázquez, (coords.), *Masculinidades,* Madrid, Plaza y Valdés, pp. 59-84.

Valcárcel, A. (1991), *Sexo y Filosofía. Sobre «Mujer» y «Poder»,* Barcelona, Anthropos.

Weitzer, R. y Ch. Kubrin (2009), «Misogyny in Rap Music: A Content Analysis of Prevalence and Meanings», *Men and Masculinities*, vol. 12, núm. 1, pp. 3-29.

Weitzman, L. J., D. Eifler, E. Hokada y C. Ross (1972), «Sex-Role Socialization in Picture Books for Preschool Children», *American Journal of Sociology,* vol. 77, núm. 6, pp. 1125-1150.

3. *Identidad relacional* y orden patriarcal

Almudena Hernando

Introducción

Vivimos un momento de especial trascendencia en la historia de Occidente. Todas las conquistas sociales que parecían haberse consolidado en Europa tras las terribles guerras mundiales están disminuyendo de alcance y aplicación con la rapidez con la que se desmoronan las fichas de un dominó. Una gran parte de la población europea asiste impotente (y de momento, ineficaz, perpleja) al espectáculo que consiste en ver desaparecer, de forma casi súbita, los logros por los que había luchado durante mucho tiempo; logros que habían costado tanto trabajo y esfuerzo y que habían suscitado la ilusión de que luchar por un mundo más justo podía consistir en un proceso lento y costoso, pero de dirección segura.

Como parte de este escenario de luchas y batallas aparentemente ganadas se encontraba el tema de la igualdad de derechos entre los dos sexos. La evidencia de que hombres y mujeres no se relacionaban en términos de igualdad había generado propuestas, movimientos, leyes, conciencias lúcidas que, desde ámbitos diversos, lucharon por transformar una situación que, como la de la esclavitud, parecía no corresponder con la optimista y positiva sociedad del siglo XX. Sin embargo, ya en 1991, Susan Faludi anunciaba la existencia de una *reacción* patriarcal frente a esos avances, y en efecto, múltiples estudios de campo van confirmando que, al igual que las conquistas sociales del Estado del bienestar, la igualdad de derechos entre hombres y mujeres experimenta un lento e imparable retroceso (Cobo, 2011; Walter, 2010; Aguirre *et al.,* 2010).

En este texto intentaré reflexionar sobre algunas de las razones por las que, en mi opinión, el orden patriarcal, lejos de debilitarse, mantiene toda su potencia original en un momento en el que existe ya mucha trayectoria recorrida, muchos razonamientos y muchas evidencias a favor de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Continuaré con un argumento que ya desarrollé en otro lugar (Hernando, 2012a), de acuerdo con el cual el patriarcado consiste básicamente en un orden lógico definido por la razón/emoción, que ha sido encarnado por hombres que solo han dado valor a lo primero (la razón), aunque no pueden prescindir de lo segundo (la emoción), por lo que *han actuado* este último (sin poder reconocer su importancia) a través de relaciones de género (y grupos de pares masculinos). Y como consecuencia de esa necesidad, han dificultado que las mujeres se individualizaran y desarrollaran la «razón», para que ellos pudieran seguir teniendo asegurados los vínculos, el sentido de pertenencia y el anclaje emocional al mundo. En consecuencia, creo que el orden patriarcal no experimenta una quiebra real, si solo lo combatimos con «razones», como demuestran todas esas personas (hombres y mujeres) que tienen discursos intachables a favor de la igualdad, pero siguen sosteniendo relaciones de desigualdad en sus vidas privadas sin poder ver (o al menos resolver) su incoherencia. La mayor parte de la sociedad acepta ya muchas de las *razones* a favor de la igualdad, sin que eso parezca poner en cuestión la reproducción del orden patriarcal. Y eso es porque, en mi opinión, la clave de su reproducción no está en el nivel de las razones, sino en el de las emociones. Consiste en la *negación* (entendida como la incapacidad de ver, de reconocer determinados aspectos de nuestro comportamiento) de la necesidad que tienen los seres humanos de sentir vínculos emocionales sanos y la pertenencia a un grupo para poder sentir que están seguros en el mundo. De ahí que me parezca que es precisamente esta *negación* lo que es necesario sacar a la luz, hacer visible, para luchar contra el orden patriarcal. Pero esto resulta difícil, claro, porque el discurso en el que todos nos socializamos es aquel que ha sido generado por los hombres que estaban en el poder, por lo que todos los miembros de la sociedad aprendemos que el mundo es como ellos lo ven, es decir, aprendemos *un discurso sobre el mundo que incluye esa negación*. Éste es el discurso de *verdad* —el *régimen de verdad* en términos de Foucault (1992)— que aprendemos en la escuela y en la universidad, y que todos reproducimos y volvemos a enseñar una y otra vez.

En un texto anterior (Hernando, 2012a) me propuse detallar los mecanismos a través de los cuales han construido su identidad los hombres y las mujeres a lo largo de la historia, proponiendo que sus diferencias obedecen a que combinan de modo distinto dos tipos de identidad: la *identidad relacional* y la *individualidad*. La primera se construye a través de los vínculos y la segunda a través del *yo*. Pues bien, mi argumento es que el orden patriarcal es un orden lógico que se identifica solo con las dimensiones psíquicas, sociales y culturales asociadas a la individualidad, y que *niega*, no ve, las asociadas a la identidad relacional (a pesar de que las *actúa*). Por lo tanto, defenderé que *la clave de luchar contra el orden patriarcal es sacar a la luz la dimensión (la parte de la identidad) relacional del ser humano*, demostrar su existencia (sin negar la importancia de la individualidad). He desarrollado este argumento en relación con el modo en que hacemos historia y arqueología (Hernando, 2012b y 2013), pero en el presente texto quiero centrarme en un punto diferente en ese esfuerzo de *visibilización*. Me propongo un estudio preliminar (porque creo que este tema merece mucha más atención que la que puedo dedicarle aquí) sobre algunos de los mecanismos a través de los cuales se ha construido la propia *invisibilización* a la que me refiero, el tipo de dispositivos culturales que han permitido reproducir el *régimen de verdad* en el que se sostiene el orden patriarcal. Por supuesto, ninguno de ellos fue planeado ni consciente, sino que fue pura expresión del orden lógico (patriarcal) que regía la sociedad. Me referiré específicamente a uno de esos dispositivos, que consiste en el desarrollo de estrategias no discursivas para *construir la verdad* de que la individualidad es una etapa que supera y deja atrás la identidad relacional, base argumental del pensamiento ilustrado. Esta *verdad* se construyó a través de estrategias variadas, que identificaban a quienes no han desarrollado la individualidad y por lo tanto encarnan de forma casi exclusiva la identidad relacional (esto es, a «indígenas»[1] y a mujeres no individualizadas) con una etapa superada culturalmente por nuestra sociedad (en el primer caso) y personalmente por los hombres (en el segundo). Con ello, quiero llamar también la atención sobre la

---

1 Utilizaré el término «indígena» en un sentido muy laxo y poco preciso. Básicamente me referiré con él a grupos cazadores-recolectores o a grupos con muy escasa división de funciones o especialización del trabajo. Soy consciente de su inadecuación en alguno de los casos en que lo utilizo, pero creo que facilita la comprensión de mi argumentación por su uso social generalizado.

relación que existe entre la valoración que nuestra sociedad hace de los grupos indígenas actuales y la reproducción del orden patriarcal. La lucha contra nuestro orden lógico está llena de trampas. Y cuando creemos estar argumentando en un sentido, podemos estar contradiciéndonos en otro.

Identidad relacional/individualidad

Antes de continuar con el argumento, considero conveniente recordar algunos de los conceptos que desarrollé en una obra anterior (Hernando, 2012a), y que servirán de punto de partida en el presente texto.

En mi opinión, la identidad personal se construye de una forma compleja y negociada, y varía en relación estructural con el control material del mundo. Cuando no existe división de funciones ni especialización del trabajo, como en los grupos de cazadores-recolectores, la naturaleza no-humana se percibe como una fuente de amenaza y riesgo, al tiempo que la naturaleza humana no contiene amenaza alguna, pues todos los miembros del grupo (o al menos todos los hombres, por un lado, y todas las mujeres, por otro) realizan las mismas actividades y tienen el mismo grado de poder. La consecuencia es que en estos grupos no existe la idea del «yo», sino que la identidad última se deposita en el grupo al que se pertenece, y esta pertenencia se visibiliza a través de una apariencia común de todos sus miembros. Es la identidad que se corresponde con muchos grupos de cazadores-recolectores, que son las sociedades con menor especialización del trabajo conocida. He llamado a este tipo de identidad *identidad relacional*. En ella, el mundo no se contempla a través de la distancia de la razón o del conocimiento científico, que solo aparece cuando la sociedad tiene un grado de complejidad socioeconómica que permite la especialización del trabajo y, en general, la escritura. Dado que no se pueden explicar los fenómenos de la naturaleza a través de la química o de la física, se les atribuye el único comportamiento que se conoce, el humano. En esto consisten los mitos, que atribuyen comportamiento humano a cualquier elemento de la naturaleza, humana o no. Este tipo de identidad no es autorreflexiva, no se piensa sobre ella, como hacemos quienes nos relacionamos con el mundo a través de la individualidad. Un cazador-recolector nunca se pregunta «¿quién soy yo?»,

«¿por qué soy como soy?», «¿cuáles son mis deseos?», como hace el *yo* para construirse. Por el contrario, la identidad relacional se construye a través del cuerpo y las acciones. Uno es quien es por lo que dice su cuerpo que es, porque tiene un adorno en el labio o en la oreja que lo demuestra, en una indisociable vinculación entre el cuerpo y la identidad que nos es desconocida en la individualidad (donde separamos el cuerpo de la mente, la materialidad de la subjetividad) (Moragón, 2013). Y lo es también por lo que hace, por el modo en el que caza, pesca o cultiva, otorgando un peso ontológico, de construcción del ser, a estas acciones y a los instrumentos que utiliza para llevarlas a cabo (González Ruibal *et al.,* 2011; Ong, 1996; Havelock, 1996). Dada la ausencia de control material del mundo, estos grupos no desean el cambio, porque podría constituir un riesgo, así que la recurrencia, la acción repetida, la ausencia de variación en el tiempo, y por lo tanto, la percepción del tiempo como un puro presente o un ciclo eternamente repetido, caracteriza su percepción de la vida. La *identidad relacional* se actualiza constantemente a través de esas acciones recurrentes. Se es lo que se es, porque se hace lo que se hace, sin que ni siquiera se reflexione este hecho. La vida cotidiana discurre realizando una y otra vez las mismas acciones. Se es siendo, no pensando en lo que se es, como sucede en la individualidad. Esto quiere decir que en esta forma de identidad no juega ningún papel ni el tiempo ni la memoria, porque uno no sabe quién es por el proceso que ha vivido, por lo que ha sido o ha venido siendo (como sucede en la individualidad), sino simplemente por lo que es ahora, que, a su vez, se pretende que es exactamente igual a como fue siempre.

A su vez, se trata de una identidad que se construye a través de los vínculos que establece, de forma que la persona se percibe simplemente como el resultado del cruce de distintas relaciones (es el hijo de su padre, el tío de su sobrino, el marido de su mujer…) (Leenhardt, 1997). La consecuencia es que no es posible abandonar estas relaciones, porque fuera de ellas, la persona no sabe quién es. Privarla de esas relaciones le generaría una angustia muy superior a la de la propia muerte (véase, por ejemplo, lo relatado por Cowell respecto a los indios txukahamei en Cowell, 1973: 159).

Y, por último, se trata de un tipo de identidad asociado a la impotencia, a la falta de control del mundo, de la que, sin embargo, no se es consciente debido, precisamente, a todos

los recursos cognitivos que acabamos de señalar y al hecho de que a través de los vínculos, de la pertenencia al grupo, la posición frente al mundo se engrandece y fortalece. Cada cual es solo una pequeña parte de una estructura mayor, acogedora y reafirmante, cuyo origen se explica a través de mitos y creencias que les convierte, como grupo, en los seres «elegidos» para ser protegidos por la instancia sagrada.

Este conjunto de rasgos es opuesto al que caracteriza a la individualidad, forma de identidad que se va desarrollando gradualmente a lo largo de la historia (Morris, 1987), a medida que la sociedad se divide en posiciones especializadas por la existencia de funciones distintas. Y, sobre todo, a partir de la aparición de la escritura. Cuando las personas comienzan a ocupar posiciones sociales diferenciadas (que siempre implican relaciones de poder diferenciado) y empiezan a describir los fenómenos del mundo a través de la escritura y la ciencia, crean una distancia emocional con los fenómenos que describen que, a su vez, establece las condiciones para su control, dado que un fenómeno cuya mecánica se puede describir es un fenómeno que se puede controlar. Y, paralelamente, la persona se va desvinculando emocionalmente de todos esos fenómenos que puede explicar/controlar, lo que empieza a consolidar la idea de que cada persona, que ya tiene trayectorias distintas a los demás, constituye una instancia de identidad diferenciada, un *yo*. Quienes van construyendo su identidad de esta manera, comienzan a depositar en el cambio la clave de lo que son, pues solo a través de etapas de formación especializada pueden alcanzar las posiciones de poder que otros, antes que ellos, han merecido. Y también porque saben que el aumento del control material sobre el mundo es resultado del aumento de las explicaciones racionales y de la tecnología. Así que esta identidad se construye de forma autorreflexiva a través del tiempo y la memoria: yo soy el resultado de todo el proceso vivido desde la infancia. En la individualidad, la identidad se *piensa* (Giddens, 1987) porque, entre otras cosas, al estar mediada por el cambio, es necesario decidir siempre nuevos pasos que vayan dando sentido y contenido a la vida. En consecuencia, esta forma de identidad se asocia al tiempo y a la memoria, y se asocia a la sensación de potencia, al poder. Esto es así porque una persona está más individualizada cuanta mayor distancia emocional y mayor vínculo racional establece con los fenómenos del mundo. Así, a mayor individualidad, hay mayor sensación de que se controla el mundo, por un lado, y de que no se necesita al grupo, por otro,

ya que la propia capacidad racional personal es la condición para ese control. El proceso de *individualización* se ha venido identificando con el proceso de *civilización* y ambos llegaron a un punto de inflexión en el siglo XVII, cuando una parte significativa de los hombres del mundo occidental (que incluía a todos los que detentaban el poder) comenzó a sentirse como una instancia autónoma en virtud de la posición diferenciada y especializada que ocupaba en la sociedad. Es en este siglo cuando aparece el concepto de *individuo* como sinónimo al de *persona* (Elias, 1990: 185; Mauss, 1991; Weintraub, 1993: 49) y cuando la *individualidad* se convierte en la identidad que toda la sociedad identifica con los hombres. En la Tabla 1 puede verse una comparación de algunos de los rasgos de ambas formas de identidad.

Tabla 1. Comparación entre algunos rasgos de la «identidad relacional» y de la «individualidad».

Identidad relacional	Individualidad
No es auto-reflexiva, consciente de sí	Es auto-reflexiva, consciente de sí
Se construye a través del cuerpo y las acciones	Se construye a través de la mente
Se basa en los vínculos	Se basa en el yo
Se actualiza constantemente. No hay tiempo ni memoria. Se es siendo	Se organiza a través del tiempo y la memoria
Se asocia a la impotencia	Se asocia al poder

Como argumenté en el texto citado (Hernando, 2012a), creo que la identidad relacional es imprescindible para que el ser humano pueda sentir seguridad ontológica sobre el mundo. No es posible prescindir de ella, porque si la persona realmente se percibiera solo, como la fantasía de la individualidad pretende, se le haría evidente la impotencia esencial e inevitable de su frágil posición en este universo inconmensurable. Sin embargo, a medida que los hombres se fueron individualizando, la identidad relacional (que ellos tenían que seguir desarrollando también para sentirse seguros) fue quedando identificada con las mujeres, que no se individualizaban como ellos (entre otras cosas, porque ellos lo impedían para tener garantizada su propia identidad relacional a través de normas

de complementariedad heterosexual). De esta forma, fue generándose la idea (que todos consideramos *verdadera*) de que hasta el siglo XX, cuando las mujeres empezaron a recibir educación superior y a individualizarse, los hombres representaban la individualidad (sin ningún atisbo de identidad relacional) y las mujeres la identidad relacional (*de género femenina*). Sin embargo, yo llamo *individualidad dependiente* a ese tipo de individualidad desarrollada por los hombres a lo largo de la historia, porque a diferencia de lo que pretende el discurso ilustrado, no se construye de forma autónoma, sino que necesita de un complemento *relacional,* que busca en mujeres con identidad de género femenina, para poder sostenerse.

Cuando me pregunto cómo ha sido históricamente posible que los hombres individualizados hayan *negado* (es decir, *no* hayan reconocido) que ellos mismos seguían reproduciendo identidad relacional, y dieran importancia únicamente a la parte individualizada de su identidad, creo encontrar la respuesta en las propias características de la identidad relacional. Como hemos visto, se trata de una identidad que no es consciente de sí, no es autorreflexiva, no se piensa, sino que solo se actúa. Así que cuando los hombres que ocupaban posiciones especializadas y de poder comenzaron a individualizarse y a construir esta identidad, que sí es consciente de sí, solo tenían presentes los rasgos que la caracterizaban a ella, aunque siguieran actuando, sin reflexión, los rasgos de la relacional. Y de esta forma, todo el discurso que ellos creaban desde sus posiciones de conocimiento y poder sobre las claves en las que reside la seguridad y la potencia del grupo, solo incluyó aquellas relacionadas con la individualidad, y no con la identidad relacional, porque solo las primeras son conscientes y, por lo tanto, se pueden reconocer. En consecuencia, toda la sociedad aprendía que la seguridad del grupo dependía de lo que los hombres, a través de los cambios, la razón y la tecnología, habían desarrollado a lo largo de la historia, y este es el eje de la argumentación de nuestros libros de texto y de los discursos que todos, hombres y mujeres, seguimos reproduciendo.

La cuestión es que las mujeres individualizadas, que aprendemos que ese discurso es *verdad* a través de la educación y la socialización, *sabemos*, sin embargo, que no lo es. Nuestra vida y nuestra experiencia —así como la de los hombres que no siguen el modelo de *masculinidad hegemónica* (Connell, 1995)— nos dicen que sin los vínculos y un

sentimiento de pertenencia no es posible sentir seguridad ontológica. Lo sabemos porque, a diferencia de los hombres, cuando las mujeres empiezan a individualizarse, no pueden *negarse* a sí mismas la importancia de los vínculos, la pertenencia al grupo y la emoción porque, a diferencia de ellos, ellas no tienen quien se ocupe de garantizárselos. Así que ellas tienen que dedicar tiempo y energía a cultivarlos y mantenerlos, por muy desarrollada que tengan la individualidad. El resultado es que encarnan un tipo de identidad contradictoria, pero al mismo tiempo muy potente, pues tiene recursos para desarrollar las dos estrategias identitarias que dan seguridad al ser humano: la de la identidad relacional, que garantiza mediante los vínculos un sentimiento de protección y seguridad frente al mundo, y la de la identidad individualizada, que genera sentido de potencia y autoafirmación frente a él. He llamado a este modo de identidad *individualidad independiente* y creo que es la única forma de individualidad que no exige una relación de dominación para poder sostenerse.

Sin embargo, muchas de estas mujeres, que *saben que no es verdad* que los mecanismos que nos dan seguridad y sensación de control sobre el mundo son solo los relacionados con la individualidad, siguen adscribiéndose al discurso de *verdad* generado desde la *individualidad dependiente*, e interpretando que las contradicciones y desajustes que ellas sienten respecto a esa verdad aprendida tienen que ver con sus propias inseguridades, deficiencias o problemas personales. Depositan el valor de la *verdad* en el discurso que se les enseña desde las instituciones del conocimiento patriarcal, en lugar de depositarlo en aquello que les pasa, en su propia experiencia. Con ello, se contribuye a ocultar la imprescindible participación de la identidad relacional en la construcción de la seguridad ontológica de los hombres (y del grupo), y como efecto de ello, a invisibilizar y menospreciar el papel esencial que la identidad relacional de las mujeres premodernas ha jugado dentro de los mecanismos de poder y seguridad del grupo en el mundo occidental.

Como parte del dispositivo a través del cual se construye esta *verdad*, hay una estrategia fundamental. Consiste en identificar todo lo que se asocia a la identidad relacional con algo menos *civilizado*, como una fase superada, una etapa que ha quedado *atrás en el tiempo* de quienes ya han desarrollado la individualidad. Lo relacional se identifica con lo atrasado, salvaje, conservador, ignorante… con lo *otro* que se opone a lo

que realmente somos en la Modernidad. Y así, al identificar lo relacional siempre con lo *otro*, lo que está fuera y es opuesto, no se legitima que cada uno de nosotros lo pueda reconocer en su interior. Los hombres con individualidad dependiente, de hecho, ni siquiera lo ven en su interior, porque lo *externalizan*, por así decir, en mujeres con identidad relacional. Y la mayor parte de las mujeres (y hombres) con individualidad independiente no se atreve a decir públicamente que ellos sí lo ven, porque, al creer en la *verdad* del discurso social, asocian lo relacional con algo atrasado, infantilizante y superado, con lo que no pueden identificarse públicamente. De esta forma, incluso aquellas personas que luchan conscientemente por la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, pueden estar reproduciendo inconscientemente las lógicas más profundas que garantizan la reproducción del dispositivo de género (en el sentido de Foucault, 1985: 130; véase la Introducción).

Para *visibilizar* cómo ha funcionado el dispositivo, me interesa analizar cómo hemos construido la imagen de los *indígenas*, que se caracterizan por su identidad relacional, y cuál es su relación con la imagen que, desde la individualidad patriarcal, se construyó de las mujeres con identidad de género femenina.

Indígenas y mujeres, o el «otro» en el orden patriarcal

Como sabemos, una de las estrategias de cualquier tipo de dominación consiste en resignificar, reidentificar o heterodesignar al *otro* dominado. El dominador siempre se coloca en el lugar neutro, identificando su particularidad con el universal —recuérdese el concepto de *hegemonía* que Laclau y Mouffe (2006) toman de Gramsci—, y desde allí juzga lo *otro* siempre con relación a sí mismo, buscando solo las características que él valora en sí, y dejando al otro en un lugar deficitario, lo que justifica y legitima la dominación. Esta estrategia de dominación, que ha sido reiteradamente denunciada por las feministas en relación con el modo en el que las mujeres son heterodesignadas desde un supuesto neutro masculino (Valcárcel, 1991: 105-20), es la misma que ya denunció Said en su célebre *Orientalismo* (1978), dando inicio a la teoría postcolonial. A partir de ella, se generó en América Latina la crítica *decolonial,* que ha analizado las relaciones de poder establecidas tras la colonización americana entre la sociedad europea y los *indígenas* americanos. Entre las muy interesantes aportaciones

de esta corriente, se encuentra un texto en el que Aníbal Quijano (2000) analiza cómo los europeos fueron construyendo la categoría de *raza* y de indígena para justificar la explotación colonial. Pues bien, en las siguientes páginas me propongo argumentar que ese discurso sobre los indígenas de la Europa del siglo XVI está indisolublemente vinculado al que se hacía sobre las mujeres. Como veremos, el tratamiento que se fue concediendo a ambos fue estrictamente paralelo, lo que indica que ambos compartían un mismo significado profundo en la autopercepción del hombre europeo, que ya comenzaba a sentir que era él, y no Dios, quien regía los destinos del mundo.

En un texto denominado «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», Aníbal Quijano (2000) argumenta que la categoría de *raza* apareció asociada a distintas formas de control del trabajo en la colonización americana: el trabajo asalariado sería considerado privilegio de la *raza blanca* (que pasaría a identificarse con «los europeos» desde el siglo XVIII), mientras que la relación entre la *raza blanca* y las otras razas venía definida por el trabajo no asalariado (ibídem: 207-208). Se articuló así «una nueva tecnología de explotación/dominación (en este caso raza/trabajo) de forma que apareciera como *naturalmente* asociada» (Quijano, 2000: 205). Esa colonialidad del trabajo, sigue argumentando Quijano (ibídem: 208), decidió la geografía social del capitalismo, ya que «el capital, en tanto que relación social de control del trabajo asalariado, era el eje en torno al cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo». Y dado que «dicha relación social específica estaba geográficamente concentrada en Europa, […] Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista». De esta manera, el capitalismo mundial «fue, desde la partida, colonial/moderno y eurocentrado» (ibídem). El análisis del capitalismo solo tenía en cuenta las relaciones que implicaban trabajo asalariado, que se producía en el «centro» del sistema, cuando su desarrollo no hubiera sido posible sin las relaciones de trabajo no asalariado (explotación) que tenían lugar en su periferia.

De hecho, para legitimar la explotación no bastó con clasificar racialmente a las poblaciones dominadas, sino que esa clasificación se acompañó de una definición de las identidades de cada una de ellas realizada desde la mirada etnocéntrica y dominadora de la *raza blanca*, esto es, de una heterodesignación simplificadora. La imposición de una lógica de poder económico discurrió asociada a la re-identificación histórica

de las poblaciones dominadas, a las que se mostraba como evidencias de los estadios intermedios entre la naturaleza y la culminación histórica a la que solo había llegado Europa, al tiempo que se mostraban las diferencias entre los europeos y los no-europeos como derivadas de la *naturaleza* (racial) y no de una historia de poder (ibídem: 209 y 211). En este sentido, Quijano habla de la *colonialidad del saber* como mecanismo de legitimación imprescindible de la *colonialidad del poder*.

La propuesta de Quijano (al igual que la de Foucault) constituye una herramienta de profundo calado conceptual y analítico para abordar el tema del orden patriarcal y las relaciones entre sexos/géneros, aunque ninguno de los dos ha tenido en cuenta la categoría de género en sus propuestas. Sin embargo, parece obvio que las relaciones de trabajo asalariado no han sido un privilegio de la *raza blanca*, sino solo de los *hombres de raza blanca*, porque la relación entre hombres y mujeres de esta «raza» se ha venido definiendo históricamente por formas de trabajo no asalariado (Federici, 2010: 17 y 32). En el interior del núcleo de poder que Quijano identifica en Europa, se sitúa a su vez una relación de poder que reitera, en una especie de relación fractal, el mismo proceso que él identifica cuando se analizan las relaciones entre Europa y el mundo colonial (y solo se tiene en cuenta a los hombres para construir la historia): el trabajo asalariado de los hombres europeos se sostenía gracias a la explotación con formas de trabajo no asalariado de las mujeres europeas, lo que hacía necesario también resignificar a estas últimas desde la subjetividad dominante, la masculina.

Resulta muy interesante analizar en términos históricos el proceso de resignificación o heterodesignación ocurrido en Europa respecto de *indígenas* y mujeres, en tanto se observa un desarrollo estrictamente paralelo de ambos. De hecho, a medida que el capitalismo y el patriarcado han modificado su apariencia, también lo ha hecho el tipo de resignificación que se ha dado a ambos grupos, pudiendo establecerse dos claras etapas en su transformación, a efectos de lo que me interesa tratar en este capítulo. La primera se caracterizaría por la pura expansión colonial, cuando la esclavitud aún se consideraba legítima y la explotación humana alcanzaba límites insospechados que nadie ponía en cuestión (tampoco al patriarcado); iría desde el siglo XVI hasta final del siglo XIX. La segunda incluiría todo el siglo XX y lo que llevamos del XXI, cuando el desarrollo de legislación a favor de los

derechos del individuo, las luchas anticoloniales y los movimientos feministas han puesto límites tanto a la explotación económica como al patriarcado. En ambas pueden distinguirse fases distintas, que nombraré solo en la medida en que sean necesarias a la argumentación.

Primera etapa: cuando el capitalismo era esclavitud / explotación colonial y al patriarcado no se oponía resistencia

Esta etapa es paralela al crecimiento de una sociedad europea en la que los hombres sentían que, gracias al desarrollo de su *razón* y su tecnología, ampliaban los límites del mundo conocido, los productos que podían consumir, el nivel de conocimiento abstracto y de bienestar material. Daría comienzo en el siglo XVI y se extendería hasta final del siglo XIX. Durante todo este tiempo, el mundo europeo creció y se enriqueció a través de la explotación de recursos y personas de los otros mundos colonizados, lo que quiere decir que la fortaleza europea se construía a través de la apropiación ventajosa y la desvalorización personal de los dominados.

A su vez, no existía prácticamente resistencia organizada al orden patriarcal. El número creciente de mujeres que se iba individualizando (porque recibían formación y aprendían a leer y escribir) seguía teniendo como principal salida vital su ingreso en conventos (Muñoz, 1999). Incluso llegado el siglo XIX, la resistencia al patriarcado se cifraba aún en la solitaria y marginal lucha de unas cuantas mujeres valientes que asumieron tantos riesgos de marginación y crítica social como lúcidos fueron sus argumentos y comportamientos. De hecho, a medida que la complejidad socioeconómica aumentaba, se abría más y más la distancia identitaria entre la individualización (dependiente) de la mayoría de hombres y la identidad relacional de una inmensa mayoría de mujeres, lo que, de acuerdo a mis argumentos, significa que ellos desvalorizaban, tanto más cuanto más necesitasen, el apoyo relacional de ellas.

Lo que debe entenderse es que este proceso de dominación que caracterizaba la relación entre Europa y sus colonias y, dentro de ella, entre sus hombres y mujeres, es la misma relación que los hombres estaban experimentando en su propia subjetividad, en su mundo íntimo, que conjugaba una parte dominadora, su individualidad, orgullosa de sí, reconocida y consciente, y una parte dominada, su identidad relacional,

imprescindible pero ocultada e inconsciente. La dependencia que el primer término de estas relaciones (Europa, hombres, individualidad) tenía del segundo (colonias, mujeres, identidad relacional) para poder sobrevivir era en todos los casos la misma, pero nuestro orden lógico negaba las tres. Y esto sucedía porque cada una de ellas no es sino una expresión, a diferente escala (en relación fractal), del modo en que los hombres europeos fueron construyendo su identidad, y en consecuencia, la sociedad y la cultura que protagonizaban… y el discurso de verdad que sobre todo ello hacían. Para analizar este discurso de verdad, y entender qué relación existe entre la consideración que ha dado Europa a los *índigenas* y el patriarcado a las mujeres, conviene, a efectos de precisar el análisis, dividir esta primera etapa en dos fases:

1) La primera se desarrolló en los siglos XVI y XVII, momento en el cual la sociedad alcanzó un grado de división de funciones y especialización del trabajo que llevó a los hombres que ocupaban esos puestos a identificarse, desde el XVII, como *individuos,* es decir, como sujetos distintos entre sí y agentes de su propio destino.

2) Esta percepción de sí mismos no hizo sino incrementarse en el siglo XVIII, el Siglo de las Luces, en cuya segunda mitad podríamos fijar el comienzo de la segunda fase. El pensamiento ilustrado, la Revolución francesa, el triunfo definitivo del individuo masculino (con *individualidad dependiente*) instituyeron definitivamente a la razón como la clave de nuestra superioridad sobre los demás grupos humanos. Y su expresión en el conocimiento condujo a una transformación de todos los paradigmas en el siglo XIX, momento en el que la ciencia sustituyó al mito como discurso de *verdad* de nuestra sociedad.

Durante la primera fase, aunque existieron valientes y notables excepciones en la consideración de los *indios* recién conquistados, como las representadas por la Escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas a la cabeza (Pereña Vicente, 1992), las instituciones europeas de los siglos XVI y XVII se dedicaron, en general, a construir una imagen de los *indígenas* americanos como seres atrasados, vagos y poco inteligentes. De hecho, fueron identificados con la noción de *salvajes*, que, según demostró Roger Bartra (1996, 1997), existía ya de forma apriorística y fantaseada como lo *otro* a lo que oponer (y así poder construir) la noción de *civilizados*

desde el mundo clásico y medieval. La esclavitud y la explotación colonial asumían que los grupos explotados no eran tan *humanos* como nosotros, sino que estaban más cerca de la *naturaleza* que de la civilización. No se consideraba, en general, que su naturaleza fuese transformable, idea que empezó a cambiar a partir del siglo XVIII, en la segunda fase, cuando Rousseau comenzó a teorizar sobre la bondad intrínseca del estado *natural* del *hombre* y de las sucesivas transformaciones que a ese estado impone la cultura. Podría parecer, entonces, que la noción de *naturaleza* adquiere con él una connotación positiva, pero en realidad se trata solo de una vuelta de tuerca necesaria para la perpetuación del orden capitalista y patriarcal. Porque toda su argumentación giraba en torno a cómo construir una sociedad sana, justa y bien organizada cuando ya, necesariamente, había abandonado el estado prístino original. La organización *natural* era, por lo tanto también, una etapa superada por la civilización.

La verdad (con la que ahora opera nuestra sociedad) de que el mundo occidental constituía una etapa que había superado a aquella en la que se encontraban los indígenas colonizados no es teorizada hasta esta segunda fase, cuando el pensamiento ilustrado, protagonizado por la subjetividad de los autosuficientes intelectuales del momento, otorgó a la razón el valor de ser la clave de nuestra supervivencia y colocó a la emoción y sus estrategias identitarias (asociadas, en nuestros términos, a la identidad relacional) en el lugar de lo superado por nuestra cultura. Se tomó la parte por el todo y se identificó lo relacional y las estrategias emocionales con los mitos, las supersticiones y la creencia en Dios (lo que constituye solo una de sus múltiples expresiones) y, de esta forma, se proclamó el triunfo de la libertad de pensamiento, la autonomía y el individuo masculino sobre los *indígenas* y las mujeres. La Revolución francesa vendría a proclamar el triunfo de este orden lógico, que no es otro que el orden patriarcal.

A construir y completar la verdad de este régimen de poder contribuyeron todas las disciplinas científicas que comenzaron a desarrollarse en el siglo XIX, entre las que se encuentra la Prehistoria. A través de ellas, se fue identificando a las poblaciones actuales con etapas superadas de nuestro pasado, legitimando así *científicamente* una *verdad* preexistente. El procedimiento consistía en equiparar las poblaciones del Paleolítico con las de los inuit, por ejemplo, o las del Neolítico con las de campesinos actuales de Irán o Iraq, o las de la Edad del Hierro

con algunas poblaciones africanas. De esta manera, se iba ordenando a los grupos *indígenas* actuales en un esquema histórico de complejidad creciente, que arrancaba de la pura *naturaleza* (de los antepasados antropoides y homínidos) para terminar en la cima evolutiva y cultural que nuestra sociedad representa. Esta estrategia exigía, obviamente, la heterodesignación, es decir, la comprensión de las otras culturas a través del filtro de la comparación con la nuestra, lo que dejaba (y deja) fuera de foco todos aquellos rasgos que no son valorados en nuestra sociedad. Así, buscábamos en esos grupos (y lo seguimos haciendo) indicios de jerarquización social, posiciones de poder, construcciones urbanas, comercio, instituciones religiosas o sociales, etc. Es decir, aquello que caracterizaba a nuestra propia sociedad. Y esto impedía entender que la complejidad de esos grupos podía cifrarse en claves que no es que fueran distintas a las nuestras, sino que eran distintas de las que nuestra sociedad reconocía para sí. No se sabía/quería valorar en los otros todos esos mecanismos culturales que, a pesar de su escaso desarrollo tecnológico, les permitían sobrevivir eficazmente y sin angustia y que nosotros seguíamos compartiendo, aunque no los reconociéramos. No se podía ver la trascendencia que tienen los vínculos y la adscripción al grupo para generar sensación de seguridad ontológica, ni se valoraba la ausencia de cambio como algo que podía ser deseado y buscado, porque la mirada que se vertía sobre ellos era la de la *verdad* en que nuestra sociedad creía, aquella que expresaba la propia percepción de sí mismos de quienes hacían el discurso social, unos hombres que solo daban valor (y eran conscientes de) la parte individualizada de su identidad, y no de su irrenunciable identidad relacional.

Para convertir en *creyentes de esta verdad* a los miembros de nuestra sociedad (de forma que sostuvieran el régimen de poder capitalista y colonial que lo definía), se implementaron muy distintas estrategias, todas ellas conectadas por el mismo dispositivo de saber-poder. Cabe destacar entre estas las llamadas «exhibiciones antropo-zoológicas», realizadas en los parques zoológicos, y las «Exposiciones Coloniales». Las primeras eran simples zoos de animales, que habían disfrutado de gran éxito desde que fueron creados a finales del siglo XVIII en las principales ciudades europeas (1793 en París, 1822 en Madrid, 1824 en Londres) (Schneider, 2011: 130). Su objetivo era demostrar el dominio que los europeos tenían sobre la naturaleza, para lo que fueron incorporando animales procedentes de regiones lejanas. Para mantener el

interés y la asistencia del público, en agosto de 1877 fueron traídos al Jardín Zoológico de Aclimatación de París no solo diversos animales procedentes de Somalia y Sudán, sino también 14 africanos presentados como «nubios» (ibídem: 131). El éxito fue tan espectacular que en noviembre fueron incorporados seis inuit de Groenlandia (ibídem: 132), y a partir de entonces comenzaron a incluirse seres humanos en recintos vallados dentro de los jardines zoológicos de la mayor parte de ciudades europeas. La presencia humana levantaba tanta expectación que la importación de seres humanos para su exhibición se convirtió en un negocio rentable. Esto pasó también a Estados Unidos y perduró hasta bien entrado el siglo XX, como demuestra la compra de un hombre pigmeo, llamado Ota Benga para ser exhibido en el zoo del Bronx, en Nueva York, desde 1904 (ibídem: 142). En Madrid la noticia era registrada por la *Revista Nuevo Mundo*, que relataba que «ese espécimen en cuestión», perteneciente a uno de los pueblos «más atrasados y primitivos de la tierra»:

> Fue alojado en la sección de los cuadrumanos, y encerrado en una gran jaula, en compañía de varios monos antropoideos (orangutanes y chimpancés) para que sirva de base a un estudio comparativo entre el hombre de raza inferior y los simios. (*Nuevo Mundo*, núm. 672, 22 de noviembre de 1906)

En la última década de 1890, los Estados europeos estaban institucionalizando ya sus administraciones coloniales y quisieron utilizar estas exhibiciones como instrumento propagandístico de sus procesos de expansión. Así, aunque se habían celebrado antes Exposiciones Coloniales en colonias británicas, como Australia (que no incluían la exhibición de personas), poco a poco fueron incorporándose como la parte «exótica» de las Exposiciones Universales europeas (Blanchard, 2011: 212), trasladando allí a las personas que hasta entonces se habían exhibido en los zoos a través de gestiones empresariales privadas (Schneider, 2011: 143). De esta forma, los Estados comenzaron a traer a Europa, en aras de la *autenticidad*, a esos «salvajes» desde sus lugares de origen (África, Asia o América), recluyéndoles igualmente en reductos limitados por vallas, donde, como en los Jardines Zoológicos, eran contemplados con cierto grado de sorpresa, escándalo y atracción por la bienpensante sociedad burguesa europea que, a través de ellos, confirmaba su satisfecho e inigualable grado de *civilización*. Les observaban comer, bañarse, fabricar

instrumentos… Se trataba en todos los casos de *zoos humanos* (Blanchard *et al.*, 2008; Blanchard *et al.*, 2011), que siempre merecieron un especial éxito de asistencia. Como complemento de las Exposiciones Universales, aparecieron por primera vez en la exposición de Amsterdam de 1883, si bien su apogeo tuvo lugar en la de París de 1889, en la que participaron más de tres mil *exhibidores* y se llegó a reconstruir una aldea javanesa y una calle de El Cairo (Blanchard, 2011: 213 y 216). El objetivo era demostrar que esos grupos exóticos estaban en el camino de la modernidad, estadio ya alcanzado por quien organizaba el evento, como probaba el despliegue de los más recientes avances tecnológicos que protagonizaban el resto de la Exposición Universal (Blanchard, 2011: 206), y animar a los ciudadanos europeos a trasladarse a las nuevas colonias y contribuir así a su dominación. Aunque la exhibición humana continuó en algunos zoos hasta bien entrado el siglo XX (por ejemplo el Jardín de Aclimatación de París aún exhibía personas en la década de 1930), los Estados europeos pretendieron dar una visión más oficial de sus colonias a través de esas Exposiciones Universales (Schneider, 2011: 143), lo que acabó por hacer desaparecer a los seres humanos de sus recintos.

Parte de esta misma estrategia discursiva fueron las exhibiciones, en museos europeos, de cuerpos disecados de hombres o mujeres procedentes de esos *otros* contextos de explotación. Son famosos los casos de Sarah (llamada Saatjie) Bartmann, una mujer hotentote con esteatopigia, que tras ser exhibida en circos y reuniones, comprada como objeto al que explotar unos y otros, fue disecada y exhibida tras su muerte en el Musée de l'Homme de París, en donde permaneció expuesta hasta 1976 (Abrahams, 2000; Willis, 2010; Samuelson, 2007; Boëtsch y Blanchard, 2088) (Fig. 1). O el del llamado «hombre de Banyoles», un bosquimano de la etnia san disecado en 1830 por dos taxidermistas franceses y enviado a Europa. En 1916 fue adquirido por el Museo Darder de Barcelona y, desde entonces, exhibido en una vitrina hasta el año 1992. En el año 2000 fue repatriado a Botswana, previa intervención de Naciones Unidas y de Kofi Annan (Solana, 2001; Moyano, 2011) (Fig.2).

Fig. 1. Esqueleto y cuerpo de Sarah Bartmann expuesto en el Musèe de l'Homme de París hasta 1976



Fig. 2. «Negro de Banyoles», expuesto en el Museo Darder de Barcelona hasta 1992



El mundo europeo colonizador necesitaba legitimar su cruenta explotación de los *otros* pueblos de la tierra y para hacerlo, no solo la Academia generó las teorías evolucionistas que construían el discurso más teórico, la *verdad* científica que fundamentaría y legitimaría la explotación, sino que se convertía en creyentes de esa *verdad* a todos los miembros de la sociedad gracias a dispositivos visuales y discursivos no verbales ni teóricos, como los que acabamos de señalar. Los sujetos dominados representaban etapas superadas por nuestra propia civilización, pasos intermedios que nosotros ya habíamos recorrido, embriones de lo que solo nosotros habíamos conseguido llegar a ser. No merecían el trato que nosotros (entiéndase los hombres que dirigían la colonización) nos dispensábamos a nosotros mismos.

Pero como veíamos, no se entiende la construcción del individuo (*dependiente*) occidental y de la lógica capitalista sin entender la relación de dominación de género de la que se abastecía emocionalmente. Así que, paralelamente a la construcción del discurso de verdad que nos colocaba en una etapa histórica y cultural que ya había superado la de los *indígenas*, debía construirse otro discurso paralelo, indisociable, que demostrara que las mujeres representaban también una etapa identitaria superada por los hombres.

Sin duda alguna, contribuyeron a construirlo todos esos argumentos pretendidamente objetivos y científicos que intentaban demostrar la mayor cercanía que las mujeres tenían a la *naturaleza* y los hombres a la *razón* (Rousseau, 1994 [1781]; Ortner, 1972), en una graduación paralela y similar a la que caracterizaba la relación entre nuestra «raza» y las demás. No es ajena a la construcción de esta *verdad* la propia denominación que Linneo otorgó a nuestra especie, de acuerdo a la cual son los hombres, a través de su desarrollo de la razón, quienes nos particularizan como especie (*Homo sapiens*), mientras que son las mujeres, a través de las mamas, quienes nos conectan con otros animales (pertenecemos, como muchas otras especies, a la clase de los mamíferos) (Schiebinger, 1996).

Pero quiero referirme aquí a otro tipo de mecanismos que han sido mucho menos estudiados y que, a diferencia de los discursos explícitos, no tienen que ver con lo que la gente dice, sino con lo que la gente hace. Me refiero a la reproducción y transmisión de *verdades* profundas de la cultura a través del uso de la cultura material. En concreto, voy a referirme a una estrategia concreta que me parece muy significativa: la evolución de la vestimenta infantil en estas etapas.

Resulta muy interesante comprobar cómo la cultura reproduce su *régimen de poder-verdad* a través de estrategias que juegan con la cultura material de una manera que parece obvia cuando se escapa de ese régimen, pero que resulta *invisible* cuando se participa de él. Esto demuestra hasta qué punto solo podemos *ver* en la realidad aquello que nuestro orden lógico nos enseña a mirar, aunque tengamos muchas más cosas delante de nuestros ojos. La relación que existe entre la vestimenta infantil utilizada entre el siglo XVI y finales del XIX y el orden patriarcal no solo no fue *visible* para quienes se adecuaban a la moda del momento, sino que tampoco lo es (y esto es lo llamativo) para la bibliografía que se encarga de describirla y analizarla en la actualidad. De hecho, los autores (mujeres en general) que se dedican a ello, suelen declarar que la vestimenta infantil no se *generiza* hasta el final del siglo XIX, que es cuando la ropa empieza a expresar un mayor *esencialismo* de género. Solo entonces se diferencia a niños y niñas desde los primeros años de vida (Rose, 2010: 6; Tosh, 1999; Paoletti, 1989: 22 y 25; Nelson, 1991: 30; Marshall, 2008: 16). Y es que, en efecto, entre el siglo XVI y finales del XIX, niños y niñas vestían igual, pero… ¡con vestimenta femenina! Después, los niños pasaban a vestir como niños y posteriormente como varones adultos, mientras que las niñas se mantenían vistiendo prácticamente igual durante el resto de sus vidas. Parece obvio que con esta estrategia se estaba marcando una etapa en la vida de los hombres que pasaba por *ser como las mujeres*, una etapa que correspondía a su primera infancia y que tenía que ser superada para alcanzar su estado adulto. Las mujeres, como pasaba con los *indígenas* en relación con la cultura, se quedaban atascadas en esa etapa inicial, lo que justificaba su dominación. Pero veamos algunos datos, en tanto revisten máximo interés. Para empezar, obsérvese cómo dentro de esta primera etapa, que presenta unos rasgos comunes esenciales, se pueden diferenciar, sin embargo, dos subfases estrictamente paralelas a las señaladas para la consideración de los indígenas.

La vestimenta infantil solo empezó a diferenciarse cuando la sociedad alcanzó un grado de complejidad socioeconómica que obligaba a traspasar múltiples etapas de formación para poder desarrollar el trabajo especializado, lo que significa que solo caracterizó a las clases acomodadas de la sociedad, aquellas que tenían acceso a la educación formal, a partir del siglo XVI (coincidiendo con la colonización americana, pues ésta es también resultado del aumento de la complejidad socioeconómica

de la sociedad europea). De hecho, en ninguna sociedad de cazadores-recolectores o de campesinos existe vestimenta diferenciada y específica para la infancia. Tampoco existía en Europa durante la época medieval, que no reconocía la infancia como una etapa diferente a la de los adultos. Se trataba, simplemente, de miembros juveniles de la sociedad adulta. El concepto de *niños* como algo significativamente diferente —y no solo más pequeño que los adultos— se concreta en Europa en el siglo XVII (Ariès, 1962; Calvert, 1992: 10), aunque se había venido formando durante el XVI a través, entre otras cosas, de la creación de una vestimenta específica.

Desde finales del XVI se inició una costumbre que perdurará durante toda esta primera etapa, hasta final del siglo XIX (e incluso hasta principios del XX en algunos contextos): niños y niñas eran vestidos igual, ambos con ropas femeninas. Sin embargo, cabe observar cambios menores entre las dos fases de esta primera etapa. Durante la primera fase (siglos XVI y XVII), una vez pasada la etapa de *fajado* de los bebés, los vestidos de niños y niñas, idénticos entre sí (aunque podía ponerse algún complemento diferenciado) eran, a su vez, iguales (aunque no idénticos) a los de las mujeres adultas (Alyea, 1997: 13). Esto implicaba el uso de faldas y corsés —tan apretados que podían llegar a causar la muerte (Rubinstein 2000: 54)— tanto por parte de niñas como de niños, hasta una edad que la mayor parte de los autores sitúan entre los cinco y los siete años (Alyea, 1997: 18; Buck, 1996; Paoletti y Kregloh, 1989: 30-31; Marshall, 2008: 11 y 16). En ese momento, los niños abandonaban esta vestimenta para comenzar a diferenciarse con la propia, que se asemejaba, desde entonces, a la de los hombres adultos. Las niñas mantenían la misma hasta su muerte, cambiando solo el tamaño. La sociedad no creía que la naturaleza fuera a convertir por sí misma a los niños en adultos (al igual que no creía que los *indígenas* pudieran transformarse), por lo que convenía forzar su crecimiento de acuerdo a pautas de comportamiento y apariencia adulta desde el principio (Calvert, 1992: 7) (Fig. 3, 4, 5 y 6) —al igual que sucedía con el sometimiento a pautas de comportamiento y apariencia europea de los indígenas—.

Fig. 3. «El Burgomaestre de Amsterdam Dirck Jacobsz. Bas y su familia (1569-1637)». Dirk Santvoort, 1635. Rijksmuseum, Amsterdam. Junto al perro aparece su hijo pequeño (cit. Rubinstein 2000: 35)



Fig. 4: «El arquitecto municipal de Leyden William van der Helm con su mujer y su hijo». Barrent Fabritius, 1655. Rijksmuseum, Amsterdam (cit. Rubinstein 2000: 35)



Fig. 5. Retrato del delfín Luís XV (1710-1774), hacia 1712, Pierre Gobert (1662-1744). Colección Nins. Retratos de Niños. Fundación Yannick y Ben Jakober, Alcudia, Mallorca



Fig. 6. Retrato del infante Alfonso de Austria «El caro» (1611-1612), 1612, Bartolomé González (1564-1627). Colección Nins, Fundación Yannick y Ben Jakober, Alcudia, Mallorca



Todos los autores concuerdan en que hacia 1760 (inicio de la segunda fase, coincidiendo con la Ilustración) se produjo un cambio en la vestimenta infantil (Alyea, 1997: 13; Calvert, 1992: 6; Paoletti y Kreghlog, 1989: 31; Buck, 1996) y apareció ropa

diseñada específicamente para niños, por primera vez en la historia (Alyea, 1997: 13). En esta reforma fueron determinantes las opiniones de John Locke en su *Some thoughts concerning education*, de 1693, y de Jacques Rousseau en su *Émile*, de 1762, además de las de numerosos médicos de la época (ibídem: 8). Filósofos y médicos ilustrados argumentaban que la vestimenta anterior degeneraba el cuerpo *natural* de los niños, sometiéndoles además al poder de las mujeres, que «afeminaba» a los hombres (ibídem: 9) e impedía «expandir» sus «horizontes» (Tosh, 1999: 103). A diferencia de lo que se pensaba anteriormente, ahora sí se creía que la naturaleza convertiría por sí misma a los niños en adultos (tanto como se creía en la *natural* transformación de la cultura), por lo que se seguía vistiendo igual a niños y niñas con ropa de niñas, pero ahora con ropajes sueltos, de color blanco, que varias autoras asocian a los ángeles, con quienes se identificaba a los niños y a las mujeres adultas (el Ángel del Hogar) (Paoletti y Kreghog, 1989: 32; Nelson, 1991: 2) (Fig. 7 y 8). Los niños cambiarían esta ropa al crecer para adoptar vestimentas semejantes a los hombres adultos, mientras que las niñas las mantendrían, modificándolas progresivamente para irse asemejando a sus madres, lo que sucedía definitivamente hacia los 16 o 17 años (Setnik, 2012: 27).

Fig. 7: Mrs. Benjamin Tallmadge y sus hijos Henry (3 años) y Mary (1 año). Ralph Earl, c.1790. Litchfield Historical Society, Litchfield, Connecticut (cit. Calvert 1992: fig.9)



Fig. 8: Alfred Fuller a la edad de 4 años. Anónimo. 1836. Victoria & Albert Museum, Londres (cit. Marshall 2008: 14)



Si recapitulamos la información anterior, parece claro que en el momento en el que la identidad de hombres y mujeres estaba alcanzando su máxima diferencia histórica (manteniendo la mayoría de las mujeres la pura *identidad relacional* e identificándose los hombres con la *individualidad dependiente*) y, por lo tanto, los hombres necesitaban más que nunca que las mujeres no se individualizaran, el orden lógico arbitró todo tipo de dispositivos para legitimar la dominación y para *negar* que en esos preclaros hombres, que entonces dirigían nuestros destinos, existiera ningún atisbo de *identidad relacional*. Desde el siglo XVI, la primera etapa de vida de los niños (quienes serían de adultos hombres con *individualidad dependiente*) se sometía a una rígida e inflexible disciplina corporal, con hierros y corsés, para intentar encauzar su deficiente *naturaleza* (como se hacía con los *indígenas* recién colonizados). Es la misma disciplina en la que se mantenía el resto de su vida a las mujeres europeas (y a los *indígenas*), que, a diferencia de los hombres blancos occidentales, no conseguirían nunca alcanzar el estado siguiente, que caracterizaba solo a quienes lideraban la civilización.

La sociedad se iba transformando, sin embargo, y en el siglo XVIII el pensamiento ilustrado empezó a leer algunos fenómenos del mundo en clave de cambio y tiempo, en clave de procesos, como veíamos más arriba (Hernando, 2002). A partir de entonces, comienza a entenderse la historia como el resultado de un proceso hacia la complejidad, que se inicia en etapas apegadas a la *naturaleza* y termina en la civilización. La *naturaleza* ya no se considera algo negativo, a lo que hay que forzar, sino algo que, por sí mismo, evolucionará hacia la complejidad. Vimos antes que sobre esta base surgieron los estudios de Prehistoria en el siglo XIX, y la identificación de algunos grupos coetáneos con etapas pasadas. Y vemos ahora que, paralelamente, se fue identificando la infancia con esa etapa libre, natural, angelical, que los niños irían abandonando por sí mismos para transformarse en adultos, mientras que seguiría caracterizando a las niñas-mujeres durante toda su vida. El hombre atraviesa la etapa, pero la supera.

Esta estrategia, que lleva a *identificar lo femenino con una etapa superada por lo masculino* (que no es otra cosa que decir que identifica *lo relacional como una etapa superada por la individualidad*) no es, sin embargo, reconocida por los estudios existentes sobre vestimenta infantil, como decía antes. Por el contrario, estos justifican el hecho de que a los niños se les vistiera de niñas con argumentos variados que van desde considerar que vestir a los niños con faldas podía representar una herencia de las túnicas medievales, o que protegerían las piernas de los niños mientras aprendían a andar, pasando por la mayor facilidad para orinar o defecar de los niños y para limpiarles de las madres (Marshall 2008: 15), o al hecho de que fueran las mujeres las que solían coser y lavar esas ropas (aunque no los corsés, lo que parece contradictorio) y, por lo tanto, las que «inventarían» cómo vestir a sus niños, teniendo en cuenta la particular tendencia femenina a potenciar las «cualidades estéticas» de los vestidos (Alyea, 1997: 204).

El caso es que esa etapa en la que el discurso de *verdad* identificaba a los *indígenas* y a las mujeres con etapas superadas por el mundo occidental y por los hombres, respectivamente, fue llegando poco a poco a su fin a medida que las excolonias se incorporaban a las redes de intercambio mundial y las mujeres alcanzaban niveles de formación, especialización e individualización comparables a los de los hombres. Ya no era posible sostener que estaban más cerca de la naturaleza que

de la civilización, ni que encarnaban etapas superadas por los hombres del siglo XX. El discurso de *verdad* tenía que cambiar para adaptarse a una nueva etapa capitalista y patriarcal, pero solo lo haría en apariencia, al igual que los *regímenes de poder* que sostenía.

Segunda etapa: cuando al capitalismo se le llama «globalización» y el patriarcado se enfrenta a cierta resistencia

A partir de cierto momento del siglo XX, el capitalismo comenzó a adoptar formas aparentemente más flexibles para seguir expandiendo su dominio, la extracción de materias primas y la incorporación de nuevos consumidores. En estos momentos de la historia, ya no cabían formas de explotación cruenta legitimadas a través de la duda (al menos explícita) sobre *el grado de humanidad* de los dominados, del mismo modo que no cabía una valoración peyorativa (al menos pública) de las mujeres. El tipo de dominación estaba cambiando, por lo que debían crearse nuevas *verdades* que lo legitimaran.

La globalización y las luchas por la independencia cambiaron el discurso de Occidente, incluido el discurso de la antropología, que veía en la expansión del capitalismo una *oportunidad* de crecimiento y *desarrollo* para las poblaciones del llamado *Tercer Mundo* (Hardt y Negri, 2002). Sus habitantes, lejos de ser considerados *inferiores* a nosotros, pasaron a ser valorados como sujetos con *igualdad* de derechos, en tanto eran merecedores de la aplicación de las normas internacionales sobre los derechos del *individuo*. Obviamente, esto constituyó un incuestionable avance en términos sociales, pero desde el punto de vista identitario esta valoración volvía a reproducir y reforzar, adaptándose a los nuevos tiempos, la clave que da sentido al orden patriarcal. Porque al reconocerles la condición de *igualdad* solo en tanto se les reconocía como *individuos,* se proyectaba sobre ellos la propia identidad patriarcal moderna (la *individualidad dependiente*), que se colocaba así en referencia y medida de todas las demás. Esto quiere decir que, para reconocerles la condición de *igualdad*, se atribuía a esos grupos el mismo deseo de cambio, consumo, movilidad por el espacio, innovación tecnológica… la misma lógica individualista, competitiva y economicista que rige nuestra sociedad. Su incorporación a las redes comerciales mundiales venía a satisfacer, por lo tanto, su derecho a participar de los mismos *beneficios* de los que disfruta el núcleo

duro del mundo occidental, por lo que la expansión de esas redes no podía leerse en términos de dominación, sino de ampliación de los derechos; no en términos de injusticia, sino de generosidad.

Esta nueva *verdad*, que legitimaba la nueva etapa capitalista, constituyó la clave de la construcción de los nuevos paradigmas de la ciencia positiva. La Historia, por ejemplo, o la Prehistoria, para ser más precisos, podía ahora reconstruir sus procesos atribuyendo a la gente del pasado (que se seguía equiparando con grupos actuales de escasa complejidad socioeconómica) los mismos rasgos que caracterizan a la gente del presente. Y en consecuencia, comenzó a construir relatos donde solo tenían cabida las expresiones del avance de la individualidad: jefes y príncipes, batallas, riquezas, monumentos, murallas, tumbas espectaculares, expresión del avance del poder. Los avances tecnológicos siguen constituyendo hoy día el criterio para dividir sus fases (Edad de Piedra, del Cobre, del Bronce, del Hierro…), a las que damos contenido atendiendo solo a lo que confirma los valores de nuestro propio régimen de saber-poder, sin poder *ver*, porque no sabemos buscarlo (como les pasa a los hombres que generan el discurso), todas esas evidencias que también existen en el registro arqueológico que ponen de manifiesto la importancia de lo comunitario y lo relacional (Hernando, 2015). No podemos *ver* (porque el discurso en que nos socializamos no nos enseña a reconocer) todos los comportamientos que demuestran que los seres humanos seguimos estrategias para conjurar los miedos, la impotencia y la fragilidad que el mundo nos suscita, y la necesidad de pertenecer a parejas, grupos y comunidades para sentirnos seguros. Y así, al no cuestionar la lógica en la que se sostiene la historia, apoyamos y reproducimos el orden patriarcal, y convertimos en una *verdad* científica que la *lógica de los mercados* es la lógica universal humana. El orden socioeconómico en el que vivimos volvió a encontrar así el modo de *naturalizarse* (Hernando, 2012b y 2013).

Esta misma estrategia tramposa, que consiste en erigirse en referencia y valorar en el *otro* solo lo que se quiere legitimar en uno mismo, concediéndole, cuando lo desarrolla, los beneficios que merece un *igual*, tuvo lugar en la consideración que los hombres con *individualidad dependiente* comenzaron a hacer de las mujeres en la segunda mitad del siglo XX. Desde la última década del siglo XIX, se

había observado un creciente cambio en la vestimenta infantil, que empezaba a ser diferenciada entre los dos sexos (aunque en muchos contextos burgueses aún tardaría en desaparecer la indiferenciación femenina de las primeras etapas). *Ser hombre* ya no pasaba por una primera etapa que consistía en *ser mujer*, sino que se era desde el nacimiento. De hecho, desde 1880, se había comenzado a considerar «afeminada» la identificación de los niños con ángeles y a idealizar la imagen del niño «normal», ciertamente cercano a la naturaleza, pero aventurero e incluso destructivo en su ignorancia de las sofisticadas reglas del mundo adulto. Richard Kipling vendría a establecer un modelo cuya atracción aún perdura con el personaje de Mowgli, de *El libro de la selva,* escrito en 1894 (Nelson, 1991: 29-30).

La individualidad de los niños varones (de clases medias y altas) se comenzó a marcar, a partir de entonces, como un rasgo vinculado *naturalmente* a su carácter. De hecho, desde 1860, se comenzó a asociarles con la profesionalización y la especialización (a la que estaban destinados) a través de su vestimenta, siguiendo una nueva moda que se extendió por toda Europa desde Inglaterra, en forma de trajes de *marinerito*, que no se generalizarían hasta la década de 1880 (Rubinstein, 2000: 109-112; Rose, 2010: 185-189). Resulta interesante, sin embargo, que, en sus comienzos, los niños de entre 3 y 5 años aún no vestían este traje con pantalón sino con falda, la misma que usaban las niñas (aunque para ellas siempre era de color blanco) cuando copiaban el traje (a pesar de que ellas nunca podrían iniciar la carrera naval) (Fig.9). El pantalón solo sería utilizado por los niños a partir de esa edad (Rubinstein, 2000: 112). De esta forma, por un lado, aún en ese momento los niños pequeños seguían identificándose con las mujeres en alguna medida, pero por otro, se comenzaba a construir, a través de la vestimenta, esa otra *verdad* que sostendría perversamente la nueva vuelta de tuerca del orden patriarcal.

Fig. 9. Fotografía de dos niños vestidos de «marinerito» con faldas. Principios del siglo XX. Archivo del Ministerio de Cultura



Porque desde ese momento, el varón adulto se constituye en la referencia y en la meta a la que puede llegar la mujer que se va individualizando, si se lo propone. Aunque nacen con rasgos diferentes (lo que se expresa en la diferenciación de la vestimenta desde el principio), los hombres mantendrán sus rasgos durante toda su vida, y serán las mujeres las que puedan ir acercándose a ellos a medida que se eduquen y desarrollen su individualidad. A lo largo del siglo XX las mujeres van accediendo a la educación y la especialización, y esta *verdad* se expresa también de manera creciente en la vestimenta de ambos. De hecho, los hombres se ven sometidos, desde su más tierna infancia, a normas mucho más estrictas en su vestimenta que las mujeres, que pueden optar por vestir o bien

falda o bien pantalón, vestidos y lazos o vaqueros y botas militares, pelos largos o cortos, que a su vez pueden teñir o no, etc. La norma social no permite estas opciones a los hombres, que se ven obligados a mucha mayor rigidez y sobriedad en su apariencia, como corresponde a la expresión de la fría y autocontrolada *razón* con la que están obligados a identificarse. El discurso que expresa su vestimenta indica que en ellos no existen veleidades emocionales, ligerezas caprichosas, dudas, contradicciones, confusión. El traje de los hombres con poder y con *individualidad dependiente* es solo uno, que puede (y debe) ser imitado por las mujeres que quieran acceder a esas mismas posiciones, expresando así su capacidad para ser *iguales* a ellos.

El problema es que las mujeres individualizadas de la Modernidad no son iguales a los hombres individualizados con *individualidad dependiente* (a quienes me estoy refiriendo aquí) porque, como vimos, ellas no pueden *negar* su *identidad relacional.* Sin embargo, como en el caso de los *indígenas,* cuando se les reconoce la igualdad de derechos se hace solo sobre su condición de *individuos,* único aspecto de su identidad que se valora en la escena profesional y pública, aunque al mismo tiempo se les siga exigiendo que desarrollen su *identidad relacional* para que se mantengan como soporte de los hombres. Desde la *individualidad dependiente* no se valora, ni se comprende, el coste que para ellas tiene desarrollar ambas identidades, no solo en términos de productividad, sino en términos de coste subjetivo. Los hombres con *individualidad dependiente* exigen a las mujeres individualizadas la misma productividad, falta de emocionalidad y resultados que les caracterizan a ellos, aunque precisamente ellos son así porque esas mujeres dedican mucho de su tiempo y energía a liberarles de las preocupaciones emocionales y domésticas (además de ser productivas en su trabajo).

Pero lo que quiero enfatizar aquí es cómo opera el dispositivo o *régimen de verdad,* pues muchas de las mujeres individualizadas que acceden al poder (razón por la que llegan a esas posiciones), se juzgan a sí mismas a través de ese mismo discurso y no a través de su propia experiencia, y cuando sienten las contradicciones o conflictos subjetivos inherentes a su *individualidad independiente*, lo atribuyen (confirmando la opinión de sus colegas masculinos) a sus propias carencias, insuficiencias o defectos. Intentan equiparar sus resultados productivos con los de sus colegas varones (que pueden destinar al trabajo todo

su tiempo y dedicación porque tienen mujeres que se encargan de garantizarles su *identidad relacional*), como si esto fuera posible sin sufrir un nivel mucho mayor de exigencia, fracaso subjetivo y contradicción. Las mujeres individualizadas del mundo occidental contribuimos muchas veces a generalizar la *verdad* de que la individualidad es una etapa superior a la de la identidad relacional. Confirmamos una y otra vez que si ahora estamos en un plano de igualdad con los hombres, igual que los *indígenas* lo están con el mundo occidental, es solo porque desarrollamos los rasgos de la individualidad, ocultando nosotras mismas, en nuestros discursos, la importancia de lo *relacional*. Nos identificamos con la idea de que este tipo de identidad era solo aquella *identidad de género* femenina que teníamos hasta que nos individualizamos, la que siguen teniendo las mujeres impotentes, sin educación superior; esa identidad, ya superada por nosotras, que permite la subordinación. Se trata, *creemos*, de una identidad que ya no nos corresponde a las mujeres individualizadas de la Modernidad. Repetimos esta *verdad* (aunque nuestra experiencia, insisto, nos demuestre que no es cierta), porque seguimos *creyendo* el discurso aprendido, que dice que el proceso de transformación identitaria del mundo occidental consistió en pasar de la identidad relacional a la individualidad, de la emoción a la razón, como sostuvo la Ilustración. Parecemos creer (aunque sabemos que no es verdad) que luchar por los derechos del individuo implica dejar atrás la importancia de la comunidad, que desarrollar la razón exige disminuir la importancia de la emoción y los vínculos. Y al reproducir esta verdad, estamos reproduciendo la clave y la esencia del orden patriarcal. Estamos jugando su juego.

De hecho, es común la idea de que el término *identidad* hace alusión a una adscripción comunitaria, estática, tribal, regresiva, de la que ya no participa quien ha desarrollado la dinámica e inteligente *individualidad* y que, en todo caso, limita la libertad asociada a esta última (Baumann, 2005). Y al reproducir este argumento sostenemos, una y otra vez, la fantasía de que lo segundo puede construirse sin lo primero. En la primera etapa del capitalismo y del patriarcado modernos, los *indígenas* y las mujeres eran considerados una etapa identitaria superada por los ilustrados hombres del mundo occidental, mientras que pareciera que en la segunda etapa esa desvalorización hubiese desaparecido, ya que la *verdad* asociada al poder había cambiado su fórmula para pasar a considerarlos *iguales.* Sin embargo, como he intentado argumentar, el fondo de esa verdad es siempre el mismo, porque

se sigue desvalorizando la *identidad relacional*, y esta desvalorización es lo que constituye la clave de la lógica patriarcal. De ahí que considere que una condición necesaria para transformar el orden social en el que vivimos es reconocer el lugar que ese tipo de identidad ocupa en la construcción ontológica de cada uno de nosotros.

Consideraciones finales

Para retomar lo anteriormente dicho y empezar a concluir estas páginas, me parece importante recordar que la *identidad relacional* se asocia estructuralmente a la falta de control sobre el mundo y la *individualidad* a la *creencia* de que, a través de la tecnología y la razón, lo podemos controlar. La primera conjura la angustia que la impotencia podría producir mediante el anclaje emocional de cada ser humano en otros seres humanos (e incluso no humanos), sin los cuales la persona no se puede concebir. En este modo de identidad, la persona *es*, entre otras cosas, porque tiene esos vínculos, es el resultado de ellos. No es algo que ella pueda reflexionar, sino que el simple hecho de saberse resultado de ese entretejido social produce en ella efectos de reafirmación y orientación vital (piénsese en la maternidad o la paternidad y la reafirmación identitaria que produce; una/o tiene un lugar en el mundo cuando es madre / padre porque, a parte de lo que se pueda ser, se *es* madre o padre). La individualidad, sin embargo, asocia su potencia a la sensación de ser diferente, única, especial entre las demás individualidades, merecedora de las miradas ajenas por la capacidad que demuestra de gestionar su propio destino y el de los demás.

Sin duda alguna, el *empoderamiento* de las personas, hombres o mujeres, pasa por el desarrollo de la individualidad, y éste por su formación en el uso de instrumentos racionales para relacionarse con el mundo, entre los que destaca, básicamente, la escritura. De ninguna manera quiero negar esto. *La sensación de poder personal y la convicción de tener el derecho a no ser sometido/a o subordinado/a solo deriva de la individualidad*. Lo que afirmo es que la trampa del discurso patriarcal consiste en afirmar que esto puede existir sin que la persona individualizada tenga esos anclajes de seguridad que constituyen los mecanismos de la *identidad relacional.* Creo que esos anclajes son imprescindibles y que no reconocerlo ha llevado,

precisamente, a subordinar a las mujeres (es decir, a impedir que se individualizaran para que garantizasen los vínculos a los hombres). Pretender que controlamos el mundo es una fantasía tan obvia como la individualidad a la que se asocia, que solo puede comenzar a construirse si tiene una base relacional sólida que la sustente. De forma que si queremos construir un discurso contrario a la lógica patriarcal, hay que reivindicar el papel de la *identidad relacional* sin dejar de conceder valor a la individualidad. Esto cambiaría radicalmente el *régimen de verdad* de nuestra sociedad, y no se asociaría al poder de las mujeres, como quienes están contra el feminismo aventuran, sino al poder compasivo con humanos y no humanos de cualquier hombre o mujer que tuviera *individualidad independiente.*

Mientras no introduzcamos en el *régimen de verdad* la importancia de la identidad relacional, nuestros discursos podrán demostrar un voluntarismo y una convicción muy loables sobre la necesidad de luchar por la igualdad (no solo entre hombres y mujeres, sino entre todos los seres humanos), pero no conseguirán cambiar el régimen de poder-saber de nuestro orden social. Para ello, tenemos que escapar de las *trampas del discurso de verdad patriarcal* que ahora rige nuestra visión del mundo, *que incluyen*, por ejemplo, *la identificación de la estructura de la identidad relacional con las formas históricas específicas* que esa estructura ha adoptado a lo largo de la historia (como la identidad indígena, la de los grupos de la Prehistoria o la *identidad de género femenina*). Al identificar la estructura con sus expresiones particulares, nos sentimos alejados de esa forma de identidad y seguimos reproduciendo el discurso de *verdad* del orden patriarcal: nosotros ya no somos eso. Sin embargo, si conseguimos entender que la identidad relacional es cualquier identidad que se construye a través de vínculos, que no es reflexiva, que empodera a través de redes de pertenencia (y no del *yo*), que se expresa en recurrencias, etc., podremos identificarla en cada uno de nosotros, por muy individualizados que estemos. Podremos permitirnos reconocer los vínculos que nos *hacen* y sin los cuales no podríamos vivir, los afectos que nos consuelan y tranquilizan, las recurrencias a las que volvemos, los espacios conocidos que nos relajan, lo que nos ancla y nos da estabilidad.

Ciertamente, la identidad relacional se asocia a la impotencia y necesita una instancia protectora en la que depositar el poder, que es quien decide el destino. Pero en mi opinión,

lo que sucede en la *individualidad independiente* es que, al unir identidad relacional e individualidad en una misma persona sin negar la importancia de ninguna de ellas, esa instancia protectora y agente del destino es el propio *yo* de la persona. Es decir, en la *individualidad independiente*, la parte relacional se asocia al reconocimiento de la impotencia, pero no se asocia a la subordinación, porque la instancia necesitada de protección y la instancia protectora conviven psíquicamente en la misma persona. Esto la diferencia de las tradicionales *identidades de género*, donde los hombres *externalizaban* su identidad relacional, ejerciendo una relación de dominación sobre las mujeres, y las mujeres buscaban la protección y el poder fuera de sí.

Por eso, para empoderar a mujeres con *identidad de género femenina*, hay que ayudarlas a desarrollar la individualidad, sin duda, pero no se puede pretender que hagan esto a costa de renunciar a su identidad de género tradicional, porque es imprescindible sentir que hay una instancia protectora antes de que la propia individualidad se constituya en el agente del propio destino. De otro modo, la persona se quedaría en el vacío identitario más absoluto (lo que demuestra de nuevo que la identidad relacional es imprescindible). Y la angustia que esto genera es, como ya se ha dicho, muy superior a la de la propia muerte (desgraciadamente, de forma literal; piénsese en todos los casos de mujeres maltratadas que prefieren volver con su maltratador a quedarse solas, aunque el regreso de cumplimiento a una muerte anunciada). La identidad no funciona como nos ha hecho creer el discurso en el que nos hemos socializado, que pretende que lo relacional es una etapa superada por la individualidad. Para empoderar a las mujeres, en mi opinión, hay que ayudarlas a formarse, a construir deseos para sí, a construir una idea sólida del yo y de sus logros, en un proceso lento y gradual que no resulte amenazante para su identidad tradicional. Y serán ellas, a medida que vayan individualizándose, las que empiecen a sustituir el tipo de vínculos que hasta entonces sostenían por otros más igualitarios y autoafirmantes, quienes trasladen la estructura de su identidad relacional de unos vínculos que las someten a otros que las refuercen.

Permítaseme recordar a este respecto un dato que ya he citado en otros lugares (Hernando, 2012a, 2012b y 2013): cuando empiezan a aparecer los primeros jefes en la Prehistoria europea, allá por el 2.500 a.C., se observa que empiezan

a particularizar su vestimenta y su apariencia corporal dentro de su comunidad pero, al mismo tiempo, se observa que todos esos primeros jefes adoptan patrones de apariencia común entre sí alrededor de todo el Mediterráneo así como en Europa (Treherne, 1995; Kristiansen, 1984; Kristiansen y Larsson, 2005: 231; Ruiz-Gálvez y Galán, 2013). Es decir, a medida que se individualizan, van encontrando grupos de pertenencia entre iguales que sustituyen la pertenencia anterior. La estructura de la identidad relacional se mantiene igual, pero el tipo de vínculos a través de los que se actúa esa identidad, cambia.

Por la misma razón, para conseguir que los hombres con *individualidad dependiente* vayan avanzando hacia una conciencia de igualdad, no basta con conseguir que *razonen* sobre los derechos que tenemos las mujeres, sino que es necesario que reconozcan en ellos mismos (es decir, que dejen de *negar*) la existencia de su propia *identidad relacional*.

Si no reconocemos la irrenunciable presencia de la identidad relacional en todos y cada uno de nosotros y le damos valor social, nunca podremos transformar el orden patriarcal; seguiremos contribuyendo a expandir la principal *verdad* de su *régimen de poder*. Para cambiar este régimen, resulta necesario empezar a atribuir el valor de *verdad* a lo que vivimos en nuestras vidas, a nuestra experiencia real, en lugar de seguir concediéndoselo al discurso con el que nos han socializado.

Solo cuando a la identidad relacional se le conceda el valor de ser *igual* a la individualidad en términos de complejidad cognitiva, y *básica* en términos de supervivencia (pues es imprescindible, mientras que la individualidad no lo es), estaremos en condiciones de respetar realmente en términos de igualdad a los grupos humanos que no tienen individualidad, de reconocer la función de las mujeres en la historia (a través de su identidad de género, y no solo a través de sus expresiones individualizadas como las de reinas o abadesas), y de contemplar, dentro de nosotros, lo que hasta ahora el discurso patriarcal nos había impedido reconocer. O quizá, sea mejor decir: solo cuando podamos contemplar con orgullo en nuestras identidades individualizadas nuestra parte relacional, concediéndole todo el valor que tiene para nuestra supervivencia, estaremos en condiciones de respetar a esos otros grupos humanos que aún la encarnan mayoritariamente, de reconocer la contribución de las mujeres a la historia y de transformar el *régimen de verdad* del orden capitalista y patriarcal.

Agradecimientos

Este texto forma parte de la investigación asociada al proyecto HAR2012-31927, dirigido por Sandra Montón Subías. Agradezco a la Fundación Yannick y Ben Yakober (Alcudia, Mallorca), al Rikjsmuseum (Amsterdam), al Victoria and Albert Museum (Londres) y a la Litchfield Historical Society (Litchfield, Connecticut) el permiso para reproducir sus obras.

Bibliografía

Abrahams, I. (2000), *Colonialism, dysfunction and dysjuncture: the historiography of Sarah Bartmann,* Tesis doctoral, Ciudad del Cabo, University of Cape Town, inédita.

Aguirre, R., J. L. Cruz, S. Garabato, L. Lasheras, M. Pires y M. Ramasco (dir.) (2010), *Salud, violencia de género e inmigración en la Comunidad de Madrid,* Documentos Técnicos de Salud Pública, Subdirección de Promoción de la Salud y Prevención - Dirección General de Atención Primaria, Madrid, inédito.

Alyea, C. D. (1997), *Dress, childhood and the modern body: the body politics of children's dress reform in 18th century Europe,* Tesis doctoral, Cambridge, Harvard University, inédita.

Ariès, Ph. (1962), *Centuries of Childhood: a social history of family life,* Nueva York, Random House.

Bartra, R. (1996), *El salvaje artificial,* Barcelona, Destino.

______ (1997), *El salvaje en el espejo,* Barcelona, Destino.

Baumann, Z. (2005), *Identidad,* Oviedo, Losada.

Blanchard, P. (2011), «Colonial Exhibitions or the Invention of "Natives"» en P. Blanchard *et al.* (eds.), pp. 206-31.

Blanchard, P., N. Bancel, G. Boëtsch, E. Deroo, S. Lemaire y Ch. Forsdick (eds.) (2008), *Human Zoos. Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires,* Liverpool, Liverpool University Press.

Blanchard, P., G. Boëtsch y N. J. Snoep (eds.) (2011), *Human zoos: the invention of the savage,* París, Musèe du Quai Branly.

______ (2011), «Introduction. Human zoos: the invention of the savage», en P. Blanchard, G. Boëtsch y N. J. Snoep (eds.), pp. 20-53.

Boëstsch, G. y P. Blanchard (2008), «The Hottentot Venus: The Birth of a "Freak" (1815)», en P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, E. Deroo, S. Lemaire y C. Forsdick (eds.), *Human Zoos. Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires,* pp. 62-72.
Buck, A. (1996), *Clothes and the Child: a handbook of children's dress in England, 1500-1900,* Bedford, R. Bean, Carlton.
Calvert, K. (1992), *Children in the House: the Material Culture of Early Childhood, 1600-1900,* Boston, Northeastern University Press.
Cobo, R. (2011), *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal,* Madrid, Catarata.
Connell, R. (1995), *Masculinities,* Cornwall, Polity Press.
Cowell, A. (1973), *The tribe that hides from man,* Nueva York, Stein and Day Pub.
Elias, N. (1990), *La sociedad de los individuos,* Barcelona, Península.
Faludi, S. (1991), *Backlash. The Undeclared War Against American Women,* Nueva York, Crown.
Federici, S. (2010) [2004], *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria,* Madrid, Traficantes de Sueños.
Foucault, M. (1985), *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones,* Madrid, Alianza.
______ (1992) [1978], *Microfísica del poder,* Madrid, La Piqueta.
González Ruibal, A., A. Hernando y G. Politis (2011), «Ontology of the self and material culture: Arrow-making among the Awá hunters-gatherers (Brazil)», *Journal of Anthropological Archaeology,* núm. 30, pp. 1-16.
Giddens, A. (1987), *Modernidad e identidad del yo,* Barcelona, Península.
Hardt, M. y A. Negri (2002), *Imperio,* Madrid, Paidós.
Havelock, E. A. (1996)[1986], *La musa aprende a escribir,* Barcelona, Paidós.
Hernando, A. (2002), *Arqueología de la identidad,* Madrid, Akal.
______ (2012a), *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno,* Madrid, Katz.
______ (2012b), «Teoría arqueológica y crisis social», *Complutum,* núm. 23(2), pp. 127-145.
______ (2013), «Change, individuality and reason, or how archaeology has legitimized a patriarchal modernity» en A. González-Ruibal (ed.), *Reclaiming archaeology. Beyond the tropes of Modernity,* Londres, Routledge, pp. 155-167.
______ (2015), «¿Por qué la Arqueología oculta la importancia de la comunidad?», *Trabajos de Prehistoria,* núm. 72.

Laclau, E. y Ch. Mouffe (2006) [1985], *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Leenhardt, M. (1997) [1947], *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Barcelona, Paidós.

Kristiansen, K. (1984), «Ideology and material culture: an archaeological perspective», en M. Spriggs (ed.), *Marxist Perspectives in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 72-100.

Kristiansen, K. y T. B. Larsson (2005), *The Rise of Bronze Age Society. Travels, Transmissions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mauss, M. (1991) [1968], «Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del "yo"», en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 307-333.

Marshall, N. (2008), *Dictionary of children's clothes: 1700 to present,* Londres, V&A Publishing.

Moragón, L. (2013), *Cuerpo y sociedades orales. Una reflexión sobre la concepción del cuerpo y sus implicaciones en el estudio de la Prehistoria,* Tesis doctoral, Madrid, Departamento de Prehistoria/Universidad Complutense, inédita.

Morris, C. (1987), *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, Toronto, University of Toronto Press/Medieval Academy of America.

Moyano, Neus (2011), «The "Negro of Banyoles"», en P. Blanchard, G. Boëtsch y N. J. Snoep (eds.), *Human zoos. The invention of the Savage,* p. 145.

Muñoz, A. (1999), «El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina» en M. Nash, M. J. Pascua y G. Espigado (eds.), *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, pp. 71-89.

Nelson, C. (1991), *Boys will be Girls: the Feminine Ethic and British Children's Fiction, 1857-1917,* New Brunswick y Londres, Rutgers University Press.

Ong, W. (1996), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra,* México, Fondo de Cultura Económica.

Ortner, Sh. (1972), «Is female to male as nature is to culture?», en M. Z. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 67-87.

Paoletti, J. B. y C. Kregloh (1989), «The Children's Department» en C. B. Kidwell y V. Steele (eds.), *Men and women: dressing the part*, Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 22-41.

Pereña Vicente, L. (1992), *La Escuela de Salamanca: conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación,* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

Quijano, A. (2000), «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina» en E. Lander (ed.), *Colonialidad del saber y eurocentrismo*, Buenos Aires, UNESCO-CLACSO, pp. 201-246.

Rose, C. (2010), *Making, selling and wearing boy's clothes in late-Victorian England,* Farnham, Ashgate.

Rousseau, J.-J. (1994) [1781], *Émile et Sophie, ou les Solitaries,* París, Rivages.

Rubinstein, R. P. (2000), *Society's child: identity, clothing and style,* Bolder (Col.), Westwiew.

Ruiz Gálvez, M. L. y E. Galán (2013), «A meal fit for a hero. On the origins of roasted meat, spits and the male ideal» en M. E. Aubet y P. Sureda (eds.), *Interacción social y comercio en la antesala del colonialismo, Cuadernos de Arqueología Mediterránea*, núm. 21, pp. 43-69.

Said, E. (1978), *Orientalism,* Nueva York, Random House [ed. cast.: *Orientalismo,* Barcelona, Debolsillo, 2013].

Samuelson, Meg (2007), *Remembering the nation, dismembering women? Stories of South African transition,* Scottsville, University of Kwazulu-Natal Press.

Schiebinger, L. (1996), «Why Mammals are Called Mammals: Gender Politics in Eighteenth-Century Natural History» en E. Fox Keller y H. E. Longino (eds.), *Feminism and Science*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, pp. 137-153.

Schneider, W. H. (2011), «The Jardin d'Aclimatation, Zoos and Naturalization», en P. Blanchard, G. Boëtsch y N. J. Snoep (eds.), pp. 130-52.

Setnik, L. (2012), *Victoria fashions for women and children. Society's impact on dress*, Atglen (PA), Schiffer Pub.

Solana, J. (2001), *El negre de Banyoles. La història d´una polèmica internacional,* Barcelona, Planeta.

Tosh, J. (1999), *A man's place: Masculinity and the Middle-Class Home in Victorian England,* New Haven, Yale University Press.

Treherne, P. (1995), «The warrior's beauty: the masculine body and self-identity in Bronze-Age Europe», *Journal of European Archaeology*, núm. 3(1), pp. 105-144.

Valcárcel, A. (1991), *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*, Barcelona, Anthropos.

Walter, N. (2010), *Muñecas Vivientes. El regreso del sexismo,* Madrid, Turner Noema.

Weintraub, K. (1993), *La formación de la individualidad. Autobiografía e Historia*, Madrid, Megazul-Endymion.

Willis, D. (ed.) (2010), *Black Venus, 2010: they called her «Hottentot»*, Filadelfia (PA), Temple University Press.

4. Las relaciones entre hombres y mujeres hoy: los nuevos desencuentros

Julia Herce

Introducción

Actualmente vivimos en una sociedad en constante transformación donde las relaciones que establecemos con las personas de nuestro entorno a menudo son efímeras, inestables y están plagadas de incertidumbres (Bauman, 2009: 70). El capitalismo y sus reglas de juego generan en los individuos deseos y exigencias que a menudo no pueden satisfacer; el orden patriarcal, debilitado gracias a las luchas feministas, está generando nuevos y sutiles mecanismos para que la dominación masculina se sostenga (Bourdieu, 2010); y las nuevas tecnologías han cambiado radicalmente los modos de relación y comunicación interpersonal. Todos estos factores están afectando a las relaciones interpersonales y están modificando las creencias, los sentimientos y los comportamientos de las personas.

Las relaciones de pareja heterosexuales no han sido ajenas a dichos cambios. Sabemos que el avance en la igualdad de hombres y mujeres ha permitido una mayor libertad de elección a estas últimas y que se han ampliado los modelos y opciones sexuales; en cualquier caso, la elección heterosexual sigue siendo la opción mayoritaria a la hora de buscar pareja. Si nos situamos en los países industrializados occidentales, podemos observar que la lógica del capitalismo, en estrecha alianza con el patriarcado (Cobo, 2011), ha penetrado de tal modo en las relaciones que afecta a las razones por las que se eligen y sostienen las parejas heterosexuales. A diferencia de épocas anteriores, la ausencia de criterios objetivos sociales y morales a la hora de

elegir, consultar y decidir sobre la «mejor» opción de pareja ha hecho aumentar las dudas sobre los propios sentimientos (Illouz, 2012: 21), lo que hace que los vínculos que se construyen entre hombres y mujeres a menudo estén atravesados en la actualidad por fuertes tensiones emocionales. A pesar del aumento de la comunicación, muchas relaciones están teñidas por el mutuo desconocimiento de la pareja, por la desconfianza, por una ausencia de compromiso emocional o por el desinterés hacia el/la otro/a. Por otro lado, cada vez hay más personas que eligen no tener pareja, o al menos no tenerla de forma estable, especialmente cuando ya se han tenido experiencias previas y no han resultado satisfactorias.

El deseo de formar una pareja entre un hombre y una mujer o el deseo de no formar ninguna pueden expresar expectativas, razones y motivaciones diferentes en hombres y en mujeres. Los mandatos, exigencias y nuevos valores del contexto social pueden ser de índole económica y también cultural, lo que afecta a los procesos de selección, elección y construcción de una pareja (ibídem). Todos ellos pueden generar conflictos a las parejas contemporáneas y afectar a sus negociaciones cotidianas. A la búsqueda de los factores más relacionados con los conflictos en los que se ponen en juego deseos de igualdad y resistencias a ella, que están favoreciendo el alejamiento entre hombres y mujeres, está orientada esta reflexión.

Los factores que complican el proyecto de pareja heterosexual

Más individualismo y más narcisismo

En las sociedades occidentales, las personas construimos una identidad cada vez más individualizada (Hernando, 2012). La progresiva conciencia de separación de los demás, con la que nos construimos los humanos y que hemos ido alcanzando a lo largo de la historia (Elias, 1990), así como la disposición de objetos y bienes de consumo que nos ofrece el sistema capitalista, nos predispone hacia la búsqueda de logros personales y hacia el intento de garantizarnos, por nosotros mismos, el acceso a los recursos y a todo aquello que se pueda comprar o conseguir. Estamos cada vez más condicionados para buscar nuestra propia satisfacción de deseos, lo que supone muchas veces la competencia con los deseos e intereses de los demás. Esta sociedad transmite a sus individuos que si no pueden acceder a

los bienes de consumo y a los recursos escasos, quedarán excluidos y resultarán a los ojos de los demás como inadecuados, incompetentes o fracasados (Bauman, 2005: 73). El modo de relacionarnos ha cambiado con el uso de Internet y las redes sociales (Carr, 2011) y esto puede favorecer el debilitamiento de los vínculos y las afinidades, mientras procura una fantasía de pertenencia que es efímera e inconsistente. El individualismo contemporáneo está caracterizado por una búsqueda y una confirmación constantes del sentimiento del propio valor y de la necesidad de diferenciación de los demás (Illouz, 2012: 151). Por todo ello, las relaciones se generan con un grado mayor de recelo, duda, desconfianza e incertidumbre, lo que acrecienta los miedos y las ansiedades. La posibilidad de conectarse y desconectarse de los demás puede favorecer la ausencia de compromiso en una sociedad cambiante que exige tener nuevos proyectos o moverse de modo constante (ibídem*:* 135-136). La comunicación virtual protege de la auténtica intimidad, mientras crea una suerte de fantasía de pertenencia, sin la cual los humanos sentiríamos una angustia difícil de soportar, que nos desorientaría vitalmente (Hernando, 2012); sin embargo, a pesar de estar a menudo en conexión con otros/as, esto no significa necesariamente «estar relacionado» ni tiene por qué servir para la construcción de vínculos y su sostenimiento (Bauman, 2005: 88). Todas estas tendencias parecen estar generando nuevos miedos en las personas, ya que muchas de las decisiones que tomamos conllevan riesgos y se asumen en bastante soledad, lo que intensifica el temor al fracaso y a las emociones que dicho fracaso suscita. Las personas se defienden enormemente para evitar el dolor y el sufrimiento. En este mundo inestable sometido a fuertes cambios que exigen continuas redefiniciones de la identidad a través de la consecución de logros y valoraciones sociales, las personas invierten demasiada energía en protegerse y defenderse de los posibles agravios que pueden producirles los demás; todo ello impide la construcción de vínculos seguros, que se nutren de confianza, disponibilidad y generosidad.

En nuestras sociedades industriales y desarrolladas están aumentando las personalidades narcisistas (Coderch, 2004: 11-12; Hirigoyen, 2013: 127), caracterizadas por una elevada envidia hacia las cualidades de los demás, unas defensas importantes para negar esta envidia, una imagen idealizada de sí mismo que impide sentir inseguridad y un rechazo a dar valor a lo que reciben en tanto la persona se considera con derecho a recibirlo (Coderch, 2004: 11-12). Las personalidades narcisistas

idealizan a personas admiradas socialmente y se identifican con ellas para gozar de dicha admiración (ibídem). Coderch distingue entre personalidad narcisista *perversa*, más dada a la manipulación y la explotación de los demás, y la *infantil*, que tendría más que ver con la adjudicación sobrevalorada que el propio sujeto hace de sus méritos (ibídem). En ambas, el individuo puede utilizar a los demás para su beneficio e interés, pero la primera es más peligrosa —ligada a quienes aspiran y detentan mucho poder—, ya que su capacidad de manipulación puede producir un gran daño a los demás. La personalidad narcisista *infantil* es, sin embargo, la que afecta en mayor grado al conjunto de individuos de nuestra sociedad, ya que la propia sociedad se podría definir como *narcisista* (ibídem: 13-14; Hirigoyen, 2013: 126).

Podríamos decir entonces que el aumento de las patologías narcisistas está creando un número creciente de personalidades frágiles, con poca tolerancia a la crítica. De ahí que, salvo que se desarrolle un sentido crítico que permita cuestionar los ideales impuestos por el orden social, a través de sus modelos hegemónicos y sus pautas morales, las personas tenderán a poner mucha más energía en protegerse que en confiar en los demás. El resultado es que la autoestima se debilita, en tanto siempre se siente amenazada, lo que a su vez conducirá a interpretar la falta de reconocimiento como una ofensa personal más que como una opción de la libertad del/la otro/a (Bauman, 2009: 112).

Se podría decir que todas las personas hemos de tener una cierta dosis de narcisismo, que sirve para alcanzar una sensación de valía a través de la mirada y el reconocimiento de los demás (Benjamin, 1996: 49). Tal vez puede ser deseable un tipo de narcisismo en el que no haya un objeto identificado que provee de reconocimiento sino una sensación difusa de que lo que se hace tiene algún eco, sirve para algo o para alguien. Asumir una dosis equilibrada de la imagen positiva que recibimos de los demás puede ser estimulante para la vida. Sin embargo, el problema del narcisismo es que, si no se es consciente de lo que se pone en juego, traspasar ese umbral supone disminuir la capacidad para ver a los demás y, por lo tanto, de comprender lo que necesitan y buscan en nosotros/as. El narcisismo impide la empatía hacia los demás y produce sujetos egoístas y egocéntricos, muy ocupados —y preocupados— en satisfacer sus propios deseos y necesidades. De hecho, entre las patologías narcisistas, los psicoterapeutas

tratan cada vez más a pacientes *alexitímicos*, es decir, aquellas personas que no expresan emociones y que tampoco tienen la capacidad de percibir las emociones de los demás (Hirigoyen, 2013: 128). Se trata de un mecanismo de defensa que afecta mayoritariamente a hombres (diez varones frente a dos mujeres), los cuales «canalizan sus emociones reprimidas mediante trastornos somáticos y con escapadas de evasión hacia adicciones, químicas y no químicas (trabajo, Internet, sexo, juegos…)» (Sánchez, 2010). Y es que no se puede seguir hablando de las patologías que afectan a los sujetos de la Modernidad sin introducir la categoría de *género.*

El peso de las identidades de género

Sabemos que el contexto social transmite distintos ideales y mandatos para hombres y mujeres. Todos y todas, en mayor o menor medida, asumimos los dictados de nuestra cultura, integrando en el psiquismo sus valores, su ideología o sus creencias. A pesar de los avances formales (legales) en igualdad entre hombres y mujeres, el orden social, a través de sus diversas instituciones (la familia, el Estado, la Iglesia, los medios de comunicación o la escuela) sigue condicionando a unos y otras para que reproduzcan los valores asignados a cada sexo, y aunque dichos valores ya no son tan rígidos ni están tan polarizados como hace años, siguen internalizados en gran medida, lo que impide el avance hacia la igualdad real.

Si nuestra sociedad produce individuos (hombres y mujeres) que buscan cierta valoración social y la satisfacción de deseos y necesidades personales, la subjetividad masculina tradicional está de por sí alineada con estas motivaciones. Esta se construye socialmente con unos rasgos específicos que favorecen aún más el individualismo y el narcisismo, en concreto, la competitividad, la eficiencia, la autovaloración personal o la priorización a la hora de realizar los deseos propios (Fernández, 2009: 89). La subjetividad femenina tradicional, sin embargo, debe postergar los suyos, de forma que no conecta con sus anhelos personales; esto crea las condiciones para quedar subordinadas a los hombres y necesitar de su tutela (ibídem). Las diferencias en las subjetividades de unos y otras implican, en consecuencia, modos y grados diferentes de tolerancia a la frustración y de «narcisización» del yo (ibídem: 63).

Luis Bonino (2000: 50) considera que, aunque hay diferentes subjetividades masculinas apoyadas en diversas creencias,

ideales y mandatos, la subjetividad masculina hegemónica impone unos determinados valores que, en mayor o menor medida, se encuentran en el psiquismo de todos los hombres, imponiéndoles unas determinadas conductas para favorecer su autoestima si confirman que reproducen el modelo interiorizado de «ser hombre». Esta subjetividad masculina estaría conformada mayoritariamente por una serie de rasgos, entre otros: un «yo» centrado en sí mismo que prioriza los deseos propios, dominio y control de sí y de los demás, escasez de empatía, disociación razón/emoción, renuncia a motivaciones de apego, un deseo sexual legitimado y vivido como algo autónomo y una creencia hegemónica que considera a los hombres superiores a las mujeres. Esta última creencia es la que da más consistencia a la identidad masculina, promueve que los hombres se consideren con más derecho a disfrutar de su libertad, oportunidades o privilegios e impide o dificulta la aceptación de la igualdad entre hombres y mujeres (Bonino, 2004).

En contraposición a estos rasgos, a las mujeres se les inculca un ideal femenino de género en el que se potencian los valores asociados a la maternidad, es decir, la empatía, el cuidado, la entrega a los demás o la energía puesta al servicio de la preservación de los vínculos (Levinton, 2000: 123). Las mujeres tienden a sentirse responsables de su mantenimiento, reprimen más la agresividad y subordinan sus intereses a los de los varones (ibídem). De acuerdo con Hernando (2012: 98), a medida que los hombres fueron desarrollando mayores niveles de conocimiento racional y ocupando posiciones de poder a lo largo de la historia, dejaron de reconocer su necesidad emocional y la delegaron en las mujeres. De esta forma, fueron alimentando la fantasía de su autosuficiencia e individualidad, algo que, a día de hoy, conserva una gran vigencia.

Por supuesto, actualmente, los polos «puros» no existen, ya que hombres y mujeres hemos desarrollado algunos rasgos que no se corresponderían con lo que se atribuye socialmente a cada sexo. Nuestra identidad es resultado del modo en el que hemos interpretado, consciente e inconscientemente, las expectativas, las creencias o los mandatos de la sociedad, transmitidos en primer lugar por la familia, que crea sus propios códigos morales. Pero resulta claro que los mandatos de género siguen siendo diferentes para ambos sexos, se sitúan en el centro de la subjetividad y condicionan la percepción, la predisposición y la manera de sentir, orientando las motivaciones, los deseos y las prohibiciones de hombres y mujeres.

De hecho, según un estudio sobre la relación entre la salud, la violencia de género y la inmigración en la Comunidad de Madrid, hombres y mujeres viven de muy distinto modo la lucha por la igualdad. Las mujeres la buscan a través de la comunicación, la complicidad y la intimidad, pero esto se vive a menudo por parte de los hombres como una invasión y como un intento de dominación; incluso llegan a interpretarlo como una orden y a identificarlo con el maltrato psicológico (Aguirre *et al.*, 2010: 73). En parte porque no tienen «entrenamiento» y en parte porque necesitan defender sus privilegios —aunque no sean conscientes de ellos—, los hombres rechazan a menudo esa comunicación y esa intimidad y, a fuerza de evitarlas, terminan por no poder desarrollar esa experiencia de la relación humana, lo que fragiliza el vínculo afectivo. A su vez, muchas mujeres, más necesitadas de conectarse emocionalmente, se sienten infravaloradas cuando son rechazadas en esa aspiración. De este modo, el desajuste producido entre una mujer que espera ser valorada en sus esfuerzos por ocuparse más del territorio doméstico y de la estabilidad de los vínculos, y un hombre que no ve o no valora ese esfuerzo y además evita la cercanía emocional cuando se le reclama comunicación, crea unas buenas condiciones para el conflicto en la pareja. Si la igualdad resulta amenazante a los varones, por ser contradictoria con su creencia interiorizada de la superioridad masculina sobre las mujeres, se da un conflicto, una tensión y un desajuste subjetivo entre las exigencias externas (lo que las mujeres y el contexto social les reclaman) y las internas, que se defienden de los avances en igualdad (Bonino, 2004).

Es importante conocer estos mandatos y cuestionarlos ya que nos limitan y nos someten a sus reglas que tan bien interiorizamos. Para ello, hay que estar dispuestos/as a enfrentar crisis personales que nos permitan liberarnos de los «corsés» impuestos para alcanzar el bienestar emocional. Por ello, es preciso intentar conocerse lo mejor posible.

La falta de autoconocimiento

La vida puede ser más plena cuando se conocen los propios miedos, inseguridades y deseos, y cuando se toma conciencia de las trampas con las que nos confunde la propia cultura a través de los discursos de sus instituciones. Pero también es más plena cuando se conocen en alguna medida las trampas

emocionales que nos han atravesado mientras hemos aprendido a sobrevivir en ella. Sin tomar conciencia de lo que se juega en las dinámicas relacionales que afectan a nuestra vida en general, resulta muy difícil la vida en pareja. Para resolver sus conflictos, puede ser muy importante saber qué «le corresponde» a cada uno de sus miembros, qué «pone» cada cual, cuáles son las atribuciones que cada uno/a recibe y cuáles las expectativas que se tienen sobre el otro/a. Esto requiere de una buena dosis de introspección para que la comunicación sea rica y el reparto de derechos y responsabilidades sea justo.

Conocerse bien implica, entre otras cosas, aceptar que tenemos una vida inconsciente que tiene su propia lógica. En el discurso social no está presente esta dimensión, no se habla de ella y, por lo tanto, es como si no existiera. No somos lo que decimos que somos o pensamos que somos, sino lo que actuamos; son nuestros actos los que nos definen y es la teoría psicoanalítica la que mejor da cuenta de ello y de los conflictos que viven las personas cuando tratan de conciliar las exigencias del entorno y los deseos e ideales que han interiorizado. El psicoanálisis nos permite conocer los mecanismos de defensa que las personas construimos para huir del sufrimiento; nos permite conocer, por ejemplo, que a veces se puede atribuir a otra persona lo que deseamos, lo que tememos o lo que rechazamos en nosotros (proyección); que podemos disociar una emoción del recuerdo de la experiencia que la provocó (represión); que huimos de conocer «la verdad» que nos desestabilizaría (negación); o que utilizamos justificaciones racionales para encubrir motivaciones inconscientes (racionalización) (Gabbard, 2009). El psicoanálisis nos facilita tener en cuenta que tenemos miedos y que tratamos de neutralizarlos de múltiples maneras. También nos permite saber que aquellas experiencias del pasado que quedaron mal elaboradas, nos pueden estar perturbando en el presente y contaminando o afectando a nuestras relaciones.

Sin embargo, aunque están aumentando las demandas de ayuda psicológica, las psicoterapias breves son mucho más demandadas. Estas no ponen el acento en conocerse mejor, sino en buscar soluciones rápidas y voluntaristas que no exijan demasiado esfuerzo (Hirigoyen, 2013: 129). A dichas terapias se les pide que supriman las inhibiciones, produzcan gratificación inmediata y acaben con el malestar psíquico a través de recetas orientadas a aumentar la autoestima y a disminuir la dependencia de los demás, todo lo cual

favorece todavía más el narcisismo y menos el compromiso (ibídem). En la misma línea, estarían orientados los manuales de autoayuda y desarrollo personal (ibídem: 131). Debido a la sobrevaloración social de la autonomía, muchas terapias contribuyen a culpabilizar al yo cuando presenta conflictos y malestares en sus relaciones, lo que sirve para orientar al individuo hacia la necesidad de generar estrategias que favorezcan el autocontrol de sus emociones (Illouz, 2012: 197).

Sin embargo, todo apunta a que estas terapias no ayudan a comprender los aspectos más profundos de nuestra vida emocional, que se disputan siempre en un nivel inconsciente y, por lo tanto, oculto al examen superficial. Por ejemplo, a pesar de que los estudios de masculinidad señalan que la creencia inconsciente más arraigada en los hombres en relación con las mujeres es la de su superioridad sobre ellas (Bonino, 2004; Boira, 2010: 187), paradójicamente, la mayoría de los hombres negaría que tiene interiorizada dicha creencia (que afecta incluso a los más progresistas o igualitarios). El hecho de sentir su propia fragilidad o miedo les dificulta pensar que tienen poder, y esta vivencia de ausencia de poder en el terreno personal les impide, en muchos casos, ver y aceptar que existe el patriarcado y que los hombres dominan a las mujeres —en mayor o menor medida— en todo el mundo. Sin embargo, les es más fácil aceptar que existe desigualdad en el terreno de lo público, que sigue existiendo violencia contra las mujeres, discriminación en el reparto del trabajo y los recursos o escasa representación y poder de decisión de las mujeres en el ámbito institucional, como si lo que ocurre en la vida personal estuviera al margen de la desigualdad estructural de género.

Si muchos hombres sobredimensionan los cambios que emprenden hacia posiciones de igualdad (cambios que las estadísticas y los estudios de género desmienten en muchos casos) y, además, viven los avances en igualdad de las mujeres como una amenaza para su identidad, el resultado es que llegan a percibir la realidad de un modo distorsionado. Esto afecta al modo en el que se gestionan los conflictos en las relaciones de pareja. Los varones a menudo niegan su vulnerabilidad y su dependencia de las mujeres, ya que el mandato de género les obliga a aparentar fuerza, control, agresividad o independencia, lo que representa una carga muy pesada que les constriñe y limita.

Todo lo dicho no significa, sin embargo, que las mujeres, a pesar de estar mejor conectadas con sus emociones, se

conozcan bien en general. Una cosa es tener más capacidad para conectar con los sentimientos propios y ajenos y otra, interpretar lúcidamente esos sentimientos. Quienes detentan menor poder en las relaciones heterosexuales (en este caso, las mujeres) tienen también mayor riesgo de desplazar la rabia hacia otras personas distintas a sus dominadores, hacer reclamaciones a la pareja sobre asuntos diferentes de los que realmente quieren cambiar, o sentir la necesidad de sacarle algún partido a su agravio.

Por todo ello, es muy importante conocer las interpretaciones del psicoanálisis feminista (Levinton, 2000; Burin y Meler, 2000; Dio Bleichmar, 1997). Estas nos permitirán desvelar qué mandatos, ideales, estereotipos o representaciones hemos asimilado hombres y mujeres, cómo las hemos interiorizado y qué conflictos y sufrimientos nos están produciendo. Es preciso que las mujeres encuentren más alternativas para fortalecer su propia sensación de valía que las que procuran el apego y los vínculos, pero es importante que se valoren estas capacidades y aspiraciones y no se planteen en términos de deficiencia personal de las mujeres.

Si no nos conocemos bien y no somos capaces de mirarnos críticamente, no podremos reconocer nuestros miedos y nuestras contradicciones; eso favorecerá el resentimiento y nos obligará a defendernos de las personas más cercanas, contaminando y dañando nuestras relaciones con ellas.

La sexualidad dominante y la dominación en la sexualidad

Es preciso cuestionar el modelo hegemónico de sexualidad. Es difícil, porque es éste un asunto considerado de carácter exclusivamente privado que debe dejarse a la libertad de los individuos. Sin embargo, muchas autoras feministas han planteado que esa dimensión de las relaciones está jugando actualmente un papel en lo simbólico que afecta muy negativamente al avance de la igualdad entre hombres y mujeres —a pesar de la supuesta libertad sin restricciones que se ha instaurado o precisamente, en parte, por ella— (Gimeno, 2012; Cobo, 2011; San Miguel, este vol.). La confusión en la que hemos caído hombres y mujeres al «aceptar» que la sexualidad necesitaba dosis cada vez mayores de libertad, sin cuestionar el precio de esa supuesta libertad sin reglas morales, tiene importantes consecuencias para las relaciones de pareja heterosexual y para el imaginario social (Gimeno,

2012: 111). La consecuencia principal es el valor que se da a las mujeres a través de los lugares que les son asignados.

Gracias al feminismo, las mujeres han podido reclamar su libertad sexual, pero esta libertad está en entredicho si el modelo que tiene valor simbólico y social es el que centra las relaciones sexuales heterosexuales en el coito y concede todo el protagonismo a la penetración. Todo parece indicar que muchas mujeres han asumido los códigos de la sexualidad masculina y el lenguaje corporal que la acompaña. Esto es lo que se transmite desde el orden social, lo que supone un problema no solo para ellas, sino también para los hombres, ya que tienen que asumir (al menos inconscientemente) que para ser un «verdadero» hombre han de cumplir varios requisitos: su órgano sexual debe estar muy activo, debe procurarle todo el placer que se pueda y esto —además— ha de gustarles mucho a las mujeres (ibídem, 2012). Una verdadera presión para ellos y mucha frustración para quienes no cumplen con ese imperativo de virilidad.

Nuestra sociedad ha naturalizado el deseo sexual masculino como una necesidad natural e irreprimible de penetración que debe expresarse mediante el coito heterosexual y que satisface más cuanto mayor es la frecuencia con la que se ejercita y la variedad de mujeres con las que se pone en práctica (ibídem, 2012: 74). Todo ello favorece la identificación que se hace de este modelo de sexualidad con el «sexo» y prepara para convertir esta «necesidad» masculina en un derecho de los hombres a disfrutar o usar a las mujeres (ibídem). Eso explica en gran medida el aumento de la prostitución, que tiene en nuestro país el índice más elevado de la Unión Europea (Rodríguez Sahuquillo, 2010). Gimeno, una de las autoras feministas que más ha cuestionado el orden de género que se expresa en la sexualidad heterosexual, alerta sobre la deriva a la que puede conducir no exigir una responsabilidad ética a los comportamientos masculinos, ya que una libertad desconectada de la responsabilidad, de la empatía y de la cooperación entre iguales solo favorece la cosificación de los cuerpos de las mujeres y la desigualdad (Gimeno, 2012: 111). Según esta autora, la prostitución es utilizada como medio para garantizar el reaseguramiento de la subjetividad patriarcal en los hombres (ibídem: 194-195).

Algunos estudios sobre la iniciación de los jóvenes en la sexualidad indican que, aunque hay bastantes casos en los que no hay una búsqueda instrumental en el sexo, muchos jóvenes varones ponen en las relaciones sexuales un

interés narcisista que confirme su virilidad a través de la acumulación de experiencias, lo que «resulta más poderoso que el apego emocional y erótico» (Burín y Meler, 2000: 163). Sabemos también que muchos jóvenes —y a edades cada vez más tempranas— se están educando sexualmente a través de la pornografía convencional. Peter Szil (2004) señala que muchas de las personas que han formado su identidad sexual a través de esta pornografía no han aprendido a discriminar la fantasía de la realidad, tienen dificultad para conectarse con sus emociones y, además, la usan para negar su propia inseguridad. En su opinión, la pornografía convencional «no es educación sexual, ni refleja las ganas sexuales de los hombres, sino que es un material a través del cual los hombres aprenden el rol masculino» (ibídem). Esta pornografía ofrece una imagen distorsionada a ambos sexos sobre el otro y lejos de hacer desaparecer la inseguridad, la aumenta, lo que dificulta aún más el acercamiento entre hombres y mujeres (ibídem).

También en el cine y en los medios audiovisuales en general, se nos trasladan imágenes y relatos en los que predominan los modelos masculinos muy afirmativos y poderosos, centrados especialmente en los intereses y en la satisfacción de los deseos de los hombres. Si tenemos en cuenta la capacidad socializadora del relato audiovisual, por lo mucho que ayuda a construir valores, estereotipos y posiciones morales (Aguilar, 2010: 145-147; Aguilar, este vol.), semejante hecho no resulta irrelevante. Los medios suelen conceder el protagonismo a figuras, historias e intereses masculinos que no desarrollan ninguna empatía hacia lo femenino, donde las mujeres quedan reducidas a ser objeto sexual del varón o a jugar roles muy subalternos, sin ofrecer mayores atractivos que susciten algún otro interés en los hombres. La plena satisfacción que procura el coito en el cine a las mujeres o la banalización de la violación son algunas de las maneras con las que se nos transmite que existe un único modelo de relación sexual y que, aun cuando lleve aparejada violencia, puede resultar gratificante para las mujeres; en todo caso, el varón queda siempre liberado de la sanción social (Aguilar, 2010: 152).

Todo ello va conformando en el imaginario social un modo de relación entre hombres y mujeres en el que la sexualidad queda muy asociada al dominio masculino y a la «descarga» que se supone requieren los varones. El hecho de que la actividad quede «separada» de la afectividad permite

a los hombres defenderse de la emoción que puedan suscitar las mujeres reales con las que se relacionan, lo que impide el acercamiento y el interés auténtico por ellas.

La sexualidad puede servir para muchas cosas: llenar vacíos, tener poder, obtener gratificación narcisista o compensar las frustraciones; pero también puede ser un espacio de comunicación con un/a otro/a a quien se valora, respeta o quiere, y siempre debería procurar bienestar. Se puede convertir en algo simplemente divertido y no demasiado trascendente o puede ser una vivencia de mayor solemnidad pero, en cualquier caso, hemos de añadirle más códigos (es necesario que se añadan los que interesen a las mujeres y las coloquen en posición de ser sujetos de deseo) y restarle poder simbólico al acto de la penetración, ya que si no es así, los hombres y las mujeres heterosexuales estarán aceptando posiciones de dominio (ellos) y de sumisión-subordinación (ellas), jugando estos roles y recreando estas posiciones en las relaciones sexuales, al menos inconscientemente (San Miguel, este vol.). Muchas mujeres perciben la subordinación implícita de la posición que les toca jugar en el juego sexual y no les gusta, lo que puede explicar que se defiendan de esta dominación expresando falta de deseo, falta de placer o desinterés por el acto sexual.

La vivencia del sexo que devalúa y cosifica a las mujeres termina por producir desprecio y misoginia hacia ellas. Por eso es preciso resignificar socialmente la relación sexual heterosexual; para ello, debemos cuestionar estos modelos que constriñen y perjudican a las mujeres en primer lugar, pero también a los hombres, ya que les obligan a cumplir con unas normas que les limitan en el juego amoroso y les impiden crear vínculos sinceros y profundos con sus parejas.

Las relaciones de pareja en adolescentes y jóvenes como expresión del retroceso en igualdad

En las relaciones de pareja heterosexuales entre jóvenes tampoco parece que vayan muy bien las cosas en lo que a igualdad se refiere. En los últimos años, han proliferado los estudios e intervenciones profesionales en relación con la violencia de género dentro de las parejas de adolescentes y jóvenes y todos alertan sobre un cierto aumento de la violencia de los chicos sobre las chicas y la dificultad de estas a la hora de identificarla y, por lo tanto, de prevenirla (Díaz-Aguado, 2005; Amurrio *et al.,* 2008; Pires *et al.,* 2012). En los medios de

comunicación también aparecen cada vez más noticias en las que se destaca el aumento del maltrato de mujeres jóvenes por parte de su pareja (Requena, 2013; Rodríguez, 2013). Se puede afirmar que en un número importante de parejas jóvenes predomina el modelo de sumisión y subordinación femenino y el modelo masculino de dominación en sus relaciones afectivas y sexuales (Pires *et al.*, 2012).

Por mucho que pretendamos otra cosa, el modelo de masculinidad dominante está presente en todas las instituciones donde se miran los jóvenes. La dominación simbólica (Bourdieu, 2010) se cuela a través del Estado y sus políticas, de los valores que promueve la Iglesia y la escuela, los medios de comunicación y audiovisuales y, por supuesto, la familia donde, entre otras cosas, aún predomina una división sexual del trabajo que sobrecarga a las mujeres y limita sus posibilidades de desarrollo personal.

Una investigación realizada por la Universidad del País Vasco sobre la violencia de género en las relaciones de pareja de adolescentes y jóvenes (Amurrio *et al.*, 2008: 7) concluye que, fruto de los estereotipos sexistas tan fuertemente arraigados a través de la socialización, la población joven de entre 15 y 20 años de edad, carece de la información necesaria para reconocer la violencia en las relaciones de pareja, lo que implica que en muchas ocasiones no se detecta a tiempo. Se están produciendo actitudes de tolerancia hacia situaciones de riesgo de violencia psicológica que, en algunos casos, pueden desembocar en violencia física y sexual. Mientras el arquetipo viril está relacionado con valores como la impulsividad, el riesgo, la firmeza, la fuerza, la escasa empatía y el fuerte instinto sexual, el arquetipo de la feminidad es el de una mujer sumisa, sensible, con una sexualidad que debe controlar, con capacidad de sufrimiento y perdón y que entiende el amor como entrega y exclusividad (ibídem: 118).

Los jóvenes no pueden relacionar las conductas violentas con la dominación que atraviesa toda la estructura social y muchos están naturalizando los comportamientos agresivos y violentos, tanto en las relaciones afectivas como en las sexuales (Fernández, 2012). Las chicas tienen que mostrarse deseables pero, a la vez, deben mostrarse cautas a la hora de aceptar una relación sexual, no solo porque se arriesgan a recibir la sanción social y a que recaiga sobre ellas el estigma de «puta», sino porque existe mucho riesgo de que, al aceptar un encuentro sexual, mientras exploran hasta dónde puede

ser gratificante, se vean inmersas en una agresión cuando quieren parar, ya que muchos chicos no aceptan este límite y se consideran con derecho a concluirla, les guste a ellas o no (ibídem). Las chicas consideran que no están legitimadas para denunciar estos abusos, ya que sienten que quizá «se lo merecen» por haber consentido iniciar la relación, dado que la sociedad suele atribuir la responsabilidad a las mujeres. Aunque estas situaciones se producen más en relaciones esporádicas y en contextos de fiesta, no por ello dejan de resultar preocupantes, ya que ayudan a conformar modelos de relación muy desiguales que quedan invisibilizados e impunes (ibídem).

Las chicas jóvenes buscan modelos con los que identificarse entre las mujeres famosas; estas ejercen una gran influencia sobre ellas por representar modelos de belleza y éxito femeninos. Pero muchas de esas «modelos» han quedado muy alienadas en su búsqueda del lugar que las confirme como un importante y cotizado objeto de deseo masculino. Han asumido —sin cuestionarlo— ese formato de identidad que las provee de gratificación narcisista pero que, probablemente, les procura mucha inseguridad si no se ratifica a menudo y se sostiene a lo largo del tiempo.

El mandato social es muy potente: las jóvenes tienen que «narcisizar» su cuerpo hasta límites insospechados mientras los chicos deben «narcisizar» su actividad sexual y crearse una fantasía de autosuficiencia (Walter, 2010). Todo ello contribuye a que a menudo sus encuentros sexuales sean insatisfactorios y a que, mientras los chicos se «entrenan» en el alejamiento emocional, las chicas se frustren al no recibir la aprobación y el afecto que el interés previo expresado por los chicos les prometía. Esto contribuye a crear chicas que, aun cuando puedan alcanzar logros importantes en otras áreas de su vida, se sienten inseguras en el terreno afectivo y sexual, construyen una baja autoestima y son más vulnerables que los chicos.

Cuando se plantea la dimensión preventiva de la violencia de género, se suele mirar especialmente hacia el ámbito educativo como el lugar por excelencia donde se puede actuar para educar en igualdad y evitar los comportamientos violentos. Se insiste mucho en la educación en valores y roles no sexistas, pero la coeducación emocional no puede resolver por sí sola el problema. De hecho, ha resultado poco eficaz hasta la fecha, lo que resulta lógico: no se puede tratar de

desmentir lo que todo el orden social transmite —a través del discurso social— sobre lo que debe ser un hombre o una mujer. Por supuesto, es necesario educar en igualdad y visibilizar la injusticia que supone la desigualdad entre hombres y mujeres; incluir en el currículum escolar la educación sentimental que prevenga contra la discriminación y la violencia de género es fundamental; pero todo ello no puede resolver el problema. Los jóvenes son el reflejo de los adultos, de sus creencias, actitudes y comportamientos, de modo que no podemos esperar que sean ellos quienes transformen este sistema tan injusto para las mujeres.

A menudo reprochamos a nuestras jóvenes que se vistan tan sexys y sigan soñando con conseguir el amor romántico. Sin embargo, tal vez se están protegiendo con fantasías satisfactorias de lo que la propia realidad les niega en su experiencia de relaciones con los chicos. La fantasía puede ser un refugio cuando no se tiene control sobre la propia vida ni se pueden poner palabras a los sentimientos; puede ser uno de los mecanismos para evadirse de los daños emocionales de la experiencia con el fin de tratar de repararlos; puede ser también una búsqueda de evasión a través de imaginar la propia valía que la realidad no está confirmando y, puede servir, además, para conjurar el miedo que produce no saber encontrar la salida al sufrimiento personal. También los chicos usan sus propias herramientas para evadirse de su falta de control y de su inseguridad: los juegos físicos y virtuales, las fanfarronadas con los amigos o la propia actividad sexual que confirme su valía como varones.

Tal vez tampoco es lo mismo soñar con «príncipes azules» que con el amor romántico. En el primer caso, las chicas quedan atrapadas en idealizaciones (del otro y de sí mismas) y colocadas en lugares subordinados. En el caso del amor romántico, es posible que se esté fantaseando con relaciones mucho más igualitarias que compensen emocionalmente las carencias y frustraciones que las relaciones reales conllevan. Sin embargo, no es buena señal si ocupan demasiada vida mental o la necesidad de evasión es muy grande. Eva Illouz (2012: 276) señala que «las emociones modernas son ficcionales debido a la prevalencia de los relatos, las imágenes y las tecnologías de la simulación para fabricar anhelo». El cine no suele reflejar la realidad, propone expectativas y modelos muy altos y suele omitir la representación de los problemas (ibídem: 280). Por eso, no debemos poner

el acento en cuestionar la fantasía del amor romántico en las chicas porque es la otra cara de la moneda de las fantasías de poder y heroicidad masculinos. Hemos de tratar de visibilizar y combatir las estrategias de seducción y manipulación de las instituciones que favorecen la reproducción de la dominación masculina; si no, estaremos culpabilizando a las propias jóvenes de la subordinación que sufren.

Es responsabilidad de los adultos mostrar a los/as jóvenes otro camino por donde les guste transitar, que favorezca una verdadera autoestima —en chicos y en chicas— basada en el respeto y el interés hacia uno/a mismo/a y hacia los demás. Hemos de transmitirles que los afectos y los vínculos son necesarios para nuestro bienestar emocional. Los chicos necesitan creer y experimentar que pueden ser mucho más valiosos y atractivos si desarrollan otros patrones de conducta que impliquen una mayor conexión con las necesidades y los deseos de las chicas. Estas, a su vez, necesitan buscar otras fuentes de autoestima que no estén íntimamente relacionadas con la búsqueda del deseo o el reconocimiento masculinos, sino con los resultados de su propia capacidad de agencia.

Para todo ello, los adultos necesitamos tener más conciencia de la desigualdad y hacer todo lo posible por cambiar nuestros propios modelos de relación que nos producen malestar y sufrimiento. Ese es el mejor ejemplo para los jóvenes. Necesitamos también que los profesionales que trabajan en ámbitos en los que se está en contacto a diario con el efecto de la desigualdad entre hombres y mujeres comprendan bien las implicaciones de esta desigualdad y se formen adecuadamente en género.

No es fácil cambiar las cosas cuando el poder económico y político domina también las estructuras y discursos sociales con los que se potencia y reproduce la desigualdad entre los sexos, pero si las mujeres que nos definimos como feministas nos aliamos y buscamos el apoyo de los varones más igualitarios, tal vez sí podría combatirse mucho mejor esta injusticia social que es la desigualdad de género.

Las diversas posiciones de las mujeres ante la desigualdad de género y las negociaciones de la vida cotidiana

Sabemos que el feminismo ha permitido a las mujeres reclamar y conquistar derechos que antes solo estaban en manos masculinas. Ha logrado también cambiar muchas de las reglas del

ámbito público y ha favorecido la reclamación de las que deben regir en el espacio privado. Sin embargo, aunque a día de hoy queda mucho por conseguir en relación con la igualdad, solo una parte de las mujeres considera que dicha igualdad está todavía lejos de alcanzarse. La mayoría piensa, al igual que la mayor parte de los hombres, que la igualdad es ya casi un hecho, lo que cabe atribuir paradójicamente a que no han cambiado demasiado las subjetividades y que, tanto hombres como mujeres, naturalizamos la discriminación de estas últimas, la jerarquización en la representación o el valor entre los sexos y, en algunos casos, hasta la violencia, cuando no se vive de cerca y es a otras mujeres a quienes afecta. El feminismo hoy apenas se nombra fuera de los círculos de las mujeres (y unos pocos hombres) que se definen como feministas.

En general, se podría decir que prácticamente todas las mujeres tienen alguna conciencia de la desigualdad de género pero que, para muchas de ellas, aceptar plenamente esta desigualdad resulta muy difícil. En gran medida, esto se debe a que todos y todas asumimos (y damos por buenas) las interpretaciones del discurso social dominante (construido por quienes detentan el poder, que son mayoritariamente hombres), pero, además, porque «ver» la desigualdad a través de sus múltiples manifestaciones, implica identificarla y relacionarla con algunas experiencias de la propia vida. Requiere también enfrentarse al conflicto personal de tener que asumir una posición de defensa de derechos, libertades, recursos y oportunidades, así como de reparto de privilegios y responsabilidades, lo cual necesita de una gran inversión de energía mental y emocional que no siempre estamos dispuestas o podemos asumir.

Sin embargo, las mujeres que no tienen una posición clara sobre lo que significa la desigualdad respecto de los varones (desventaja de oportunidades, subordinación, la posibilidad de sufrir violencia o sobrecarga por los cuidados a otros/as, por ejemplo), a menudo manifiestan inconscientemente en las negociaciones con su pareja en la vida cotidiana los deseos de igualdad que no han reflexionado ni razonado previamente, y esto limita su propia capacidad negociadora. Si no se ha reflexionado lo suficiente sobre lo que se quiere defender, hay muchas posibilidades de que se reclamen cosas que no son las justas o las que más se necesitan y existe el riesgo de que, por no haber reclamado lo justo o por haber encontrado resistencias en el compañero a esas demandas de igualdad, se desee poner precio (económico o emocional) a la frustración o a los

agravios sentidos. Es frecuente que muchos varones hagan sentir a sus parejas que, con sus reclamaciones de igualdad, están intentando dominarles (Aguirre *et al.*, 2010: 73; Bonino, 2004). Esto deja a las mujeres muy poco margen de maniobra si no saben identificar bien esas trampas que contienen las creencias dominantes; les pueden hacer desistir de sus aspiraciones igualitarias y con ello renunciar a pactos más equilibrados de poder en el ámbito privado.

Cuando la pareja tiene hijos en común, uno de los espacios en los que más conflictos se suelen producir al repartir derechos y obligaciones es aquel donde se juegan los roles de la maternidad y la paternidad. El deseo de maternidad está muy condicionado por la identidad de género y muchas mujeres se sienten «más» completas o realizadas (al menos, inconscientemente) si la desarrollan. Este rol reafirma tanto a las mujeres que, incluso cuando no se tienen buenas condiciones ni personales ni económicas para enfrentarse a tal responsabilidad, resulta prioritario, en general, atender esta necesidad «interna» de ser madre. Pero para las mujeres que no tienen bien cubiertas sus necesidades básicas, la capacidad de negociación con sus parejas suele ser muy pequeña cuando se tienen hijos, por lo que la maternidad puede convertirse en «una prisión» que les impide desarrollarse personalmente.

Sin embargo, a mayor cobertura de necesidades y mayor poder de decisión de las mujeres dentro de la pareja, muchas de ellas asumen también bastante más control y responsabilidad para con los hijos que sus compañeros. Por una parte, sienten que deben hacerse cargo ellas, ya que su mandato de género así se lo prescribe pero, por otra, no quieren renunciar al control y a la capacidad de decisión sobre los menores, al asumir que esa es una «competencia» femenina que les pertenece (y a la que no quieren renunciar precisamente por lo mucho que las reafirma). Eso sí, solo hasta que sienten la sobrecarga o el abuso en el reparto de tiempo y responsabilidad por parte de la pareja. Este sumatorio de *derecho más deber* permite —en lo simbólico— añadir un plus de poder sobre los hijos en las negociaciones de la vida cotidiana, a lo que se le puede poner un precio «a cobrar», o bien puede representar una sobrecarga sobre la que tienen después poca capacidad de maniobra. Lo más justo y lo más igualitario es reclamar la mitad del cuidado, la crianza y la responsabilidad sobre los hijos pero, para eso, las mujeres tienen que ser capaces de renunciar a su cuota añadida de *deber* y de *derecho* sobre ellos.

Muchas mujeres han renunciado a reclamar más ayuda y apoyos en el cuidado de los hijos o las tareas domésticas porque, aún cuando perciben que no hay un reparto equilibrado de tiempos, espacios —reales y simbólicos— o derechos, aceptan lo que les dice el orden patriarcal dominante —que ya somos «suficientemente» iguales—. Existen otras mujeres que necesitan diferenciarse de las que se definen como feministas porque sienten que así serán más aceptadas por los varones y eludirán toda crítica que cualquier demanda de igualdad podría devolverles. Las hay que prefieren negar la desigualdad buscando y obteniendo poder en su ámbito privado; sintiéndose «muy» necesarias para el otro, es más fácil crearse la fantasía de tener poder. Esto debilita la lucha feminista y contribuye, además, a que —aún haciéndose cargo ellas de las necesidades domésticas y emocionales de su entorno familiar—, los hombres asuman la creencia de que son las mujeres las que deciden y tienen el poder o que la igualdad entre los sexos es ya un logro claro y consolidado.

Por otro lado, no son muchas las mujeres que acceden a posiciones altas de representación, poder o reconocimiento en el ámbito público, ya sea como empresarias, políticas o en las altas instituciones (entre otras cosas, porque no se aplican las leyes de igualdad con sus medidas de acción positiva y las cuotas de representación paritaria). Y, entre ellas, son pocas las que se identifican con el colectivo de mujeres y sus problemas, a juzgar por lo poco que lo expresan públicamente. Es posible que prefieran creer que quien quiere llegar a ocupar posiciones relevantes puede hacerlo y, en todo caso, depende solo de sus méritos. El hecho de no poder nombrar el *feminismo* ni en los ámbitos privados ni en los públicos es un síntoma que expresa un temor y un conformismo —tal vez asociado a ese temor— por parte de las mujeres, y un símbolo de fuerza y poder del patriarcado, que nos quiere hacer creer que hay más igualdad entre los sexos de la que tenemos. Pero el feminismo, según Rosa Cobo (2005: 255), «ha desarrollado una mirada intelectual y política sobre determinadas dimensiones de la realidad que otras teorías no habían sido capaces de realizar». Por eso, mientras no podamos definirnos y expresarnos como feministas, no estaremos denunciando suficientemente las prácticas discriminatorias o abusivas que impiden el avance hacia la igualdad de las mujeres. Debe anotarse, no obstante, que dentro del feminismo también existen importantes diferencias que complican la lucha por la igualdad de género. Parte del colectivo feminista no quiere

plantearse (o no mucho) lo que ocurre en la subjetividad de mujeres y hombres, lo que limita en gran medida sus análisis y la crítica al patriarcado.

Luchar por la igualdad de género en el seno de la pareja heterosexual implica para las mujeres que estas puedan demandar derechos, recursos, valoración, espacios o tiempo, en una medida equivalente a la que disfrutan sus compañeros, pero, también, supone aceptar el compromiso de cuestionar las creencias y mandatos hegemónicos para razonar adecuadamente sobre dichas demandas. Todo ello permite buscar la manera más emancipatoria pero también la más justa y equilibrada para lograr el bienestar común, objetivo último de la igualdad.

Las consecuencias del desencuentro

Si el proceso histórico de individualización supuso la idealización de la razón y la *negación* de la importancia de la emoción (precisamente porque fueron las mujeres quienes se ocuparon de desarrollarla y garantizarla a los varones), en nuestros días podemos comprobar que este proceso continúa: sigue invisibilizándose y desprestigiándose el valor de las emociones mientras se sigue potenciando el valor de la autosuficiencia (Hernando, 2012). Una de sus expresiones es, por ejemplo, la interpretación socialmente aceptada de que la mayor integración de la emoción con el sexo y con el compromiso que anhelan y viven algunas mujeres es un problema de su dependencia emocional (Illouz, 2012). Esto favorece una cada vez mayor disociación razón/emoción, algo que ha definido el modo de construcción de identidad en los hombres (Hernando, 2012), lo que lejos de favorecer la igualdad entre los sexos, contribuye a generar una mayor brecha en la desigualdad.

Los rápidos e intensos cambios sociales contemporáneos llevan aparejado un elevado nivel de incertidumbre en relación con el futuro de las personas y sus proyectos vitales, lo que favorece el miedo, la inseguridad y la construcción de vínculos precarios. En este contexto, la pareja puede parecer que representa un refugio y una tabla de salvación. Sin embargo, las relaciones de pareja son, a menudo, una fuente de sufrimiento y displacer. Uno de los factores que han modificado las dinámicas de las parejas entre hombres y mujeres es la mayor libertad y capacidad de decisión de la que gozan

estas últimas. La posibilidad de reclamar igualdad y negociación, tanto para la vida doméstica como para el ámbito público, ha alterado el orden y la «lógica» anterior, en la que no había nada que discutir o negociar porque cada cual tenía claro cuál era su papel y su cometido.

El problema es que las subjetividades no han cambiado tanto como creemos; por eso, encontramos a menudo hombres que, aparentemente, se interesan por mujeres independientes pero, para formar una pareja, necesitan a las que más dependen de ellos y les aseguran que se harán cargo de sus necesidades emocionales sin hacerles cuestionarse nada sobre sí mismos (Hernando, 2012: 152); por supuesto, en el otro lado, encontramos a menudo a mujeres que, aun sintiéndose escasamente valoradas por sus parejas, necesitan y dependen de hombres que reproducen conductas machistas y que las dejan siempre en un lugar subordinado, cuando no oprimido. Por todo ello, se puede decir que se ha producido un desajuste entre las demandas objetivas y públicas de igualdad y el tipo de subjetividades que siguen reproduciendo muchas mujeres y la mayor parte de los hombres (ellas a través de la aceptación de la superioridad masculina y ellos a través de poner resistencias a esa igualdad).

La pareja es un lugar en el que seguimos depositando muchos de los miedos y expectativas de protección en la sociedad actual, lo que la convierte en un escenario idóneo para la reproducción del orden patriarcal. Cada época y cada contexto cultural tienen su ideología y sus propias reglas para los sentimientos y en relación con éstos invertimos mucha energía en protegernos y defendernos. Puede que nos estemos defendiendo y tratemos de evitar los conflictos psíquicos, tanto si estamos en pareja como si elegimos estar sin ella; podemos volcar muchos miedos en quedarnos sin pareja y también en entrar en una nueva relación. El problema reside en el grado de defensa que se lleva a las relaciones; si éste es muy alto y no hay un grado de autoconocimiento adecuado que facilite la comunicación sobre aquello que se pone en juego en la relación, lo normal es que el vínculo en la pareja sea frágil y no se acompañe de los afectos que son necesarios para consolidarla.

Si los hombres pierden interés hacia las mujeres por haber «abandonado» el supuesto lugar que les correspondía, esto favorece que aumente, cada vez más, el número de ellas que elija la libertad (con o sin hijos), renunciando a las relaciones de pareja y a aquellas relaciones sexuales que no

provean de la intimidad, la confianza o la ternura que se desean. Si, además, los varones presentan dificultades para conectarse bien con sus emociones y las mujeres intentan acercarse a ellos a través de la comunicación, hay muchas probabilidades de que muchos varones lo vivan como una exigencia de algo que no pueden dar. En esos casos, si se da la imposibilidad de interpretarlo adecuadamente, a menudo devuelven a las mujeres que son demasiado «complicadas» o que intentan dominarlos (si el grado de autonomía y conciencia de sí mismas alcanzado por las mujeres es alto, se utilizará sobre todo el primer argumento y, si es bajo, se usará el segundo). De hecho, una de las creencias más naturalizadas es la de identificar los avances en igualdad con una supuesta y creciente dominación femenina, algo que legitima el desprestigio de lo femenino. Por eso encontramos que aumentan los hombres que pueden comprometerse afectivamente mucho más con los hijos que con sus parejas. Muchos hombres se han garantizado los vínculos a través de la paternidad y se permiten el cuidado, la cercanía y la entrega a los hijos en mayor medida del que son capaces de proveer a las mujeres con las que se relacionan.

El cuerpo de las mujeres está sometido más que nunca a una permanente evaluación (incluida la que practican ellas sobre sí mismas para comprobar que cumplen el patrón estético hegemónico); es ahí donde se ha puesto el acento de su valía, según el criterio social dominante. Pero, además de cuerpo, las mujeres tienen pensamientos, deseos y experiencias por los que podría merecer la pena conocerlas. Sin embargo, se percibe a menudo más interés masculino por el cuerpo de las mujeres que por las propias mujeres, lo que termina por desencantar profundamente al sexo femenino, produciendo repliegue y desinterés hacia los varones. Un hombre que presenta una comunicación cercana y aporta conocimientos, empatía y seguridad en sí mismo tiene mucho más asegurada la atención, la valoración y el deseo por parte de las mujeres que en el caso de que ellas presenten dichas cualidades. A mayor empoderamiento y autonomía de las mujeres, mayor es la dificultad para encontrar una pareja que valore dichos logros; para buena parte de las mentes masculinas, estos no son logros en tanto que despiertan sensaciones de amenaza o de rechazo.

Las subjetividades actuales construyen «yoes» centrados en sí mismos, orientados a satisfacer sus propias necesidades y a buscar desesperadamente la manera de evitar el vacío

existencial, lo que muchas veces refuerza el debilitamiento de los lazos y los vínculos sociales, que antes dotaban de sentido a la vida. Todo ello contribuye a generar malestar y sufrimiento psíquico. La pareja puede ayudar a contener la angustia que genera esta lucha por la supervivencia, pero también puede ser un motivo para intensificarla y hacernos sentir poco valiosos/as o fracasados/as.

Esta sociedad necesita construir una nueva ética colectiva y otras subjetividades orientadas a la búsqueda del bien común. Dado que mayoritariamente son los hombres quienes detentan el poder en el mundo, el imaginario social sigue «masculinizado» y aporta los valores hegemónicos asociados a dicho género. No son buenos tiempos para las relaciones cooperativas. Por eso, debemos buscar nuevas maneras de percibir, interpretar y sentir que nos lleven a generar nuevos compromisos con los demás, que nos permitan disfrutar de la alegría de conocer a otros/as, compartir sus ideas, tiempos o afectos y procurar su bienestar. Si esto cambia, las relaciones de pareja heterosexual ofrecerán vínculos más sólidos y seguros y estaremos avanzando hacia la igualdad de las mujeres.

Bibliografía

Aguilar, P. (2010), «La violencia sexual contra las mujeres en el relato audiovisual», en Sangro, P. y Plaza, J. F. (eds), *La representación de las mujeres en el cine y la televisión contemporáneos,* Barcelona, Laertes.

Aguirre, R., J. L. Cruz, S. Garabato, L. Lasheras, M. Pires y M. Ramasco (dir.) (2010), *Salud, violencia de género e inmigración en la Comunidad de Madrid,* Documentos Técnicos de Salud Pública, Madrid, Subdirección de Promoción de la Salud y Prevención / Dirección General de Atención Primaria.

Amurrio, M., A. Larrinaga, E. Usategui y A. I. Del Valle (dir.) (2008), *Violencia de género en las relaciones de pareja de adolescentes y jóvenes de Bilbao,* Bilbao, Área de la igualdad, cooperación y ciudadanía / Ayuntamiento de Bilbao.

Bauman, Z. (2005), *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos,* Madrid, Fondo de Cultura Económica.

______ (2009), *El arte de la vida. De la vida como obra de arte,* Barcelona, Paidós.

Benjamin, J. (1996), *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación,* Buenos Aires, Paidós.

Boira, S. (2010), *Hombres maltratadores. Historias de violencia masculina,* Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

Bonino, L. (2000), «Varones, género y salud mental: deconstruyendo la "normalidad" masculina», en Segarra, M. y Carabí, A. (eds), *Nuevas masculinidades,* Barcelona, Icaria, pp. 41-64.

______ (2004), *Obstáculos y resistencias masculinas al comportamiento igualitario. Una mirada provisoria a lo intra e intersubjetivo,* Actes Séminaire international «Les hommes en changements: les résistances masculines aux changements dans une perspective d'égalité», Toulouse, Universite Toulouse le Mirail, pp. 177-180.

Bourdieu, P. (2010), *La dominación masculina,* Barcelona, Anagrama.

Burín, M. e I. Meler (2000), *Varones, género y subjetividad masculina,* Buenos Aires, Paidós.

Carr, N. (2011), *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*, Barcelona, Taurus.

Cobo, R. (2005), «El género en las ciencias sociales», *Cuadernos de Trabajo Social,* núm. 18, pp. 249-258.

______ (2011), *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal,* Madrid, Catarata.

Coderch, J. (2004), «La personalidad narcisista de nuestro tiempo», *Temas de psicoanálisis,* núm. VIII-IX, pp. 11-34.

Díaz-Aguado, M. J. (2005), «La violencia entre iguales en la adolescencia y su prevención desde la escuela», *Psicothema,* vol. 17, núm. 4, pp. 549-558.

Dio Bleichmar, E. (1997), *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer,* Barcelona, Paidós.

Elias, N. (1990), *La sociedad de los individuos,* Barcelona, Península.

Fernández, A. M. (2009), *Las lógicas sexuales: amor, política y violencias,* Buenos Aires, Nueva Visión.

Fernández, J. (2012), «Yo quería sexo, pero no así», *El diario.es,* 25 de noviembre.

Gabbard, G. O. (2009), *Psiquiatría psicodinámica en la práctica clínica,* Buenos Aires, Médica panamericana.

Gimeno, B. (2012), *La prostitución,* Barcelona, Bellaterra.

Hernando, A. (2012), *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno,* Buenos Aires, Katz.

Hirigoyen, M.-F. (2013), *Las nuevas soledades. El reto de las relaciones personales en el mundo de hoy,* Barcelona, Paidós.

Illouz, E. (2012), *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*, Buenos Aires / Madrid, Katz y Clave intelectual.

Levinton, N. (2000), *El superyó femenino: la moral en las mujeres,* Madrid, Biblioteca Nueva.

Pires, M., L. Lasheras, A. Anes, J. L. Cruz, J. C. Diezma y R. Aguirre (dir.) (2012), *Violencia de pareja hacia las mujeres en población adolescente y juvenil y sus implicaciones en la salud,* Documentos Técnicos de Salud Pública, Madrid, Subdirección de Promoción de la Salud y Prevención / Dirección General de Atención Primaria.

Requena, A. (2013), «No se está haciendo nada para frenar la violencia de género entre la gente joven», *El diario.es,* 13 de octubre.

Rodríguez, P. (2013), «Adolescencia machista: 30 menores denunciaron malos tratos en el primer trimestre de 2013», *El diario.es-Andalucía,* 10 de junio.

Rodríguez Sahuquillo, M. (2010), «La prostitución, aquí, a plena luz», *El país.com,* 31 de octubre.

Sánchez, M. (2010), «Analfabetos emocionales», *El País-Salud,* 4 de abril.

Szil, P. (2004), *Los hombres, la pornografía y la prostitución,* Congreso internacional «Las ciudades y la prostitución», Madrid.

Walter, N. (2010), *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo,* Madrid, Turner Noema.

5. Efectos en las subjetividades contemporáneas de la desigualdad y de las relaciones de poder entre los modelos de masculinidad y feminidad

Maite San Miguel

Introducción

En este capítulo, intentaremos situarnos en ese territorio —poco delimitado, de difícil acceso, pues remite a disciplinas teóricas y metodológicas muy diferentes— en el que convergen los guiones sociales acerca de lo que se entiende por masculino y femenino con las formas (variadas, pero tampoco infinitas) a través de las cuales dichos guiones se tornan «subjetivos», es decir, se experimentan como propios e «individuales». Por otro lado, el vocablo «desigualdad» (y no solo «diferencia») en el título implica ya una toma de posición: la de no eludir que las definiciones acerca de lo que se entiende por masculino y por femenino están atravesadas por valoraciones diferenciales y nunca neutrales.

Uno de los objetivos de este trabajo es llamar a las puertas de las grandes teorías —en lo que nos atañe, a la teoría psicoanalítica— para que se tornen más permeables a la crítica, para que incluyan entre sus conceptos los efectos de la desigualdad entre hombres y mujeres, una desigualdad que se encuentra en la base de las relaciones de dominio y, en ocasiones, de la violencia más extrema (San Miguel, 2011).

La cuestión, entonces, no es describir las diferencias entre lo masculino y lo femenino, ni tampoco mostrar que, en realidad, los contenidos (aparentemente dicotómicos) de ambas identidades aparecen efectivamente mezclados, en un estado de fluidez, entre ambos géneros (Dimen, 1991; Harris, 2005). Por supuesto que esto es así, pero mostrar algunas de las falacias sobre las que se construye la «diferencia» no

torna visible la desigualdad a ella asociada, en cuanto al sufrimiento y a las limitaciones que impone a quienes la soportan. Si bien es cierto que las características atribuidas a hombres y mujeres aparecen en un *continuum* y siempre entremezcladas, la valoración de las mismas no funciona de la misma manera: en ese campo solo existe «más» o «menos», no encontramos la mentada fluidez.

En línea con lo sostenido por el denominado «feminismo de la igualdad» (Amorós, 1997) no partimos de que exista una «esencia» masculina o femenina. Por supuesto que hay diferencias de orden biológico entre hombres y mujeres, pero lo que cuestionamos es que cualquiera de ellas pueda ser la base del conjunto de rasgos, roles o tareas que se distribuyen de forma desigual entre hombres y mujeres en cualquier sociedad.

En suma, abogamos por que en el análisis del género se tenga en cuenta la dimensión del poder: poder de los hombre para hacer «más que» las mujeres, poder para ser ellos «más que» ellas. Creemos que esta dimensión está ausente en muchas caracterizaciones de los géneros, ya provengan de las teorías sociales, ya del ámbito de la psicología.

Aunque, siendo justos, las ciencias sociales han hecho aportaciones más amplias, críticas y contundentes sobre esta problemática que otras disciplinas. Es del campo de las ciencias sociales, por ejemplo, de donde proviene el término «masculinidad hegemónica» (Connell, 1995), usado para referirse a un tipo de identidad masculina que coincide con la posición social de superioridad de los varones. En realidad, el autor se opone a estudiar «lo masculino» pues se trataría de una suerte de esencia «transhistórica» y considera que el objeto de estudio debe ser, más bien, las «relaciones entre los géneros» (citado en Meler, 2000: 74). Desde esta óptica, algunos autores (Bonino, 2000) han descrito una serie de características que acompañan a esa posición de superioridad masculina como serían el estar centrado en sí mismo, la naturalización de sus prerrogativas y derechos, así como el aprovecharse de las asignaciones sociales a lo femenino (cuidado de los otros y trabajo doméstico). Además, se podría detectar en el modelo masculino una cierta hiper-valoración del propio sufrimiento y una falta de responsabilidad sobre la desigualdad que existe entre hombres y mujeres, atribuyendo a estas últimas la culpabilidad de sus sufrimientos.

Lo que se subraya en esta perspectiva es que la desigualdad otorga privilegios y que la renuncia a ellos es lo que hace difícil el cambio. De hecho, lo que se observa en procesos sociales de diversa índole es que cuando se produce algún cambio con respecto al reconocimiento de algún derecho a algún colectivo, que antes no poseía, esto no supone el acceso automático a la equiparación sino tan solo el inicio de un largo camino (con movimientos de avance y retroceso) para la consolidación —o no— de la igualdad.

Ahora bien, en el campo más estrictamente «psi» es difícil encontrar posiciones permeables a considerar los efectos que tiene sobre la subjetividad la jerarquía (social) entre los géneros. Nos incumbe, como estudiosos y psicoterapeutas, determinar las áreas (en el ámbito de lo psicológico) en las que se podrían ver los efectos de dichas desigualdades. El concepto construido para poder dar cuenta de los caminos a través de los cuales adquirimos la vivencia de ser hombres o mujeres es el de *género*. El concepto de género viene a cuestionar una serie de supuestos sobre el *sexo*, esto es, sobre la creencia (profundamente arraigada en distintas disciplinas) de que la pertenencia a uno u otro sexo es el fundamento de la identidad, o —en otras palabras— de la experiencia de sentirnos masculinos o femeninos.

Consideramos que el concepto de género ha de articularse, pero no confundirse, con el de sexo. El psicoanálisis sigue desterrando al género de sus dominios[1] o —cuando lo toma en consideración (Benjamin, 2013)— lo incluye no como un conjunto de atributos psicológicos, sino como lo entendió Freud a principios del siglo XX: como una característica ligada al rol sexual, esto es, a cómo nos situamos (activa o pasivamente) en la sexualidad (sea real o fantaseada). Todos los avatares (sensaciones, fantasías) por los que los niños y niñas atravesarían la asunción del propio sexo y la renuncia al otro serían, para el psicoanálisis, la base de la masculinidad y la feminidad. Así, la característica de «activo» atribuida al pene en su función penetradora frente a la actitud receptiva («pasiva») ligada a la posesión (y función) de la vagina señalarían lo que Freud (1905, 1925) entendía como los caracteres de lo

1 Una notable excepción la constituyen autores como Stoller (1975), Levinton (2000), Burin y Meler (2000) y la extensa obra de Dio Bleichmar en torno al tema de género en la teoría y la práctica psicoanalítica (1985, 1992, 1995, 1997, 2002, 2010).

«masculino» y lo «femenino» (aunque podríamos encontrar dichas características en una persona sin que coincidieran con el sexo biológico).

No vamos a entrar en esta problemática, fruto —en nuestra opinión— de la insistencia de muchas corrientes del psicoanálisis en tomar la sexualidad como único motor y fundamento para la construcción de nuestro aparato psíquico, sino que nuestro punto de partida es que en los primeros vínculos —aquellos que establece/n la/s figura/s de crianza con los/as recién nacidos/as— se transmiten contenidos diversos, reacciones emocionales, palabras y actos diferenciados dependiendo de que el bebé sea niño o niña.[2] Tratar sobre esos «contenidos» diferenciadores, preguntarnos si sus raíces son biológicas —como se ha mantenido siempre con algunas atribuciones «de género»— y plantear hasta qué punto el género atraviesa la dinámica de nuestros deseos más íntimos o nos empuja hacia determinadas metas es la tarea a la que querríamos que atendieran las disciplinas psicológicas.

Nuestra posición es que todos estos contenidos desiguales no tienen por fundamento el sexo biológico. Esto no quiere decir que las diferencias entre hombre y mujer se construyan solo de forma simbólica, también lo hacen a través de usos diferenciados de los cuerpos y las mentes, hasta constituir eso que Bourdieu (2000: 38) ha denominado «somatización de las relaciones sociales de dominación». Este autor plantea que en las relaciones sociales de dominación es necesario un emblema o un estigma cuya eficacia simbólica radica en que se trate de una característica corporal; dicha marca corporal es, en principio, totalmente arbitraria (por ejemplo el color de la piel) y, en el caso que nos ocupa, serían determinadas diferencias en la conformación de los genitales. En realidad, puede parecer paradójico, pero es cierto que la señal corporal (de la inferiorización) suele ser arbitraria y que será a ella a la que se adjudiquen multitud de significados, incluso contradictorios entre sí. En el caso de hombres y mujeres, los genitales han sido la supuesta base de un conjunto de diferencias, la «roca biológica» (Freud, 1905) de la identidad sexual.

2 Fue Money (1982), ya en 1965, quien primero propuso usar la denominación de «género» para el conjunto de atribuciones, actitudes, forma de vestir o aspiraciones que los padres van a asignar desde el momento del nacimiento, dependiendo que el bebé sea del «sexo» masculino o femenino.

En realidad, resulta imposible conocer los efectos de nuestra biología[3] sobre aquello que va más allá de la fisiología. Pero lo que sí es posible —y consideramos que es una tarea, hoy por hoy, imprescindible— es señalar las falsas atribuciones, desvelar las operaciones a través de las cuales se da un fundamento biológico a características que son de orden socio-cultural.[4]

Por otra parte, se necesita una reflexión específicamente «psi» sobre los efectos que se producen en la intersubjetividad (en el encuentro entre dos psiquismos) cuando una línea de identidad tan transversal como el género marca de forma desigual muchas de las áreas de encuentro, tornando en dominio lo que podría ser encuentro. Obviamente, no creemos que la desigualdad entre los géneros sea la única desigualdad del campo social e intersubjetivo. Consideramos esencial conocer los mecanismos psicológicos que son la base para el sometimiento (Bleichmar, 2008) pero no siempre se subraya la condición básica para que se pongan en marcha: un diferente estatus, un poder desigual. Creemos que en el caso del género esa desigualdad es originaria, no solo en el sentido de que aparece al principio de nuestra experiencia, sino porque es sobre ella sobre la que se construye el resto de nuestra experiencia.

Es evidente que existen otros «libretos» de identidades sociales (Appiah, 2007: 57) además del propio del género. Pero nos parece indiscutible la amplitud de este último: en todos y todas nosotras, los modelos de masculinidad/feminidad han moldeado nuestras motivaciones, nos han inclinado hacia unos u otros mecanismo defensivos, hacia unas u otras metas… Tenemos una prueba en el hecho de que las psicopatologías no se distribuyen de forma uniforme en la población sino que el género es una de las variables básicas para poder entender dicha distribución (Caro Garabalda, 2001). Pretender que es la diferencia «sexual» la responsable de que la fobia y las depresiones sean predominantemente «femeninas» y las adicciones, la violencia y las conductas de riesgo, «masculinas», resulta, en principio, difícil de creer.

---

3 Fausto-Sterling (2006) ha puesto de manifiesto las falacias e incluso los errores en la investigación sobre las denominadas «hormonas sexuales».

4 Como decía el psicoanalista «relacional» Mitchell (1996) en cualquier porción «biologizante» encontraremos la forma que la cultura ha encontrado para expresarse.

Una breve reflexión acerca de la(s) identidad(es)

Los psicoanalistas conocemos lo engañoso que es pensar la identidad como una totalidad pues sabemos que la «identificación» con alguien o algo (identidades sociales) implica tomar un solo rasgo (o algunos) pero nunca el conjunto, y hacer de lo parcial, identidad total. Desde que Freud en 1921 planteó un modelo de psiquismo en el que distinguía instancias como el yo, la instancia moral (super-yo) y los ideales del yo, resulta impensable que las identificaciones —a través de las cuales se va construyendo el aparato psíquico—, vistas en su conjunto, den como resultado un conjunto relacional coherente (Laplanche y Pontalis, 1996). De hecho, el conflicto puede surgir tanto entre contenidos de una instancia —por ejemplo entre la aspiración a ganar mucho dinero y el ideal de ser generoso— como de identificaciones en instancias diferentes —por ejemplo, rasgos de carácter del yo en donde predomine la inhibición y un ideal de llegar a ser famoso—.

Para hacer más compleja la situación, la identificación también puede darse con figuras odiadas y, en muchas ocasiones, es ambivalente: podemos identificarnos con objetos (características o comportamientos de una persona) hacia los que sentimos afecto pero también rivalidad. Por no hablar de las contradicciones entre algunos de nuestros deseos (por ejemplo, agresivos) y la representación de nosotros mismos con el ideal de ser respetuosos y no dañar a los otros.

En suma, podría decirse que la identidad no es unitaria sino «poliédrica»; también que, del conjunto de nuestros «atributos», cada persona se siente (subjetivamente) más definida por unos u otros rasgos: identidad nacional, religiosa, de clase o racial. Podríamos añadir además que la impronta de dichos modelos de identificación tiene variaciones tanto histórico-culturales como a nivel individual. Dentro de los «modelos de identidad» no todos tienen el mismo peso en la auto/hetero definición. Consideramos que la variable sexo-género[5] es una de las más importantes a la hora de encarar la definición y los sentimientos acerca de «quién soy yo».

---

5 Usaremos la notación «sexo-género» no como articulación de conceptos o unión de ambos sino porque partimos del supuesto de que en nuestra cultura el sexo biológico «marca» el género, tanto en el origen de nuestra vida como en el conjunto de operaciones psicosociales tendentes a dar a la desigualdad entre los géneros fundamento biológico y, por lo tanto, a legitimar dicha desigualdad.

Ahora bien, existen tipos de identidad atravesados por una valoración jerarquizada; en estos casos, la(s) identidad(es) se convierte(n) en dicotómicas (una es más, la otra menos) y, por lo tanto, excluyentes. Podemos apreciar esta dinámica en formas de identidad relativas a la «raza», la religión, la clase social, la nacionalidad, la orientación sexual o el género. El problema es que esta exclusión de caracteres no es horizontal (no es como si describiéramos los caracteres de dos subespecies con rasgos diferentes en el color del pelaje o en su tiempo de nidación), sino que en el caso de la masculinidad/feminidad uno de los términos del binomio[6] es considerado superior de forma incuestionable, sea porque se argumente en términos biológicos, sea por la presentación de ciertos «hechos» que parecen mostrar la misma desigualdad (e igual ocurre con blancos/negros o colonizadores/colonizados).

Tal y como Foucault (1981) demostró hace décadas, la llamada Modernidad ha encerrado la sexualidad en categorías, la ha ordenado y dicha ordenación tiene efectos normativos y de (supuesta) verdad sobre los cuerpos y los placeres. El siglo XX ha asistido a la coagulación de identidades (como la identidad *gay*), cuestionadas por pretender un encasillamiento que puede reproducir la «disciplina» heterosexual, de cuyas cadenas se pretendían librar aquellos y aquellas que amaban y deseaban de formas distintas. De manera que conocemos los peligros de un modelo de pensar que tiene efectos deformantes y disciplinadores. Ahora bien, ¿cómo salimos de este atolladero? ¿Ha dejado de ser el concepto de género una herramienta conceptual para pensar lo que acontece a hombres y mujeres? ¿No terminan (las teorías sobre el género) por encadenarnos a aquello de lo que nos pretendíamos librar?

Hoy por hoy pareciera que hay más preguntas que respuestas… o que las que están planteadas presentan también dificultades. Mantenemos cierta tensión entre el modelo binario con el que hemos pensado —y seguimos pensando— la diferencia/desigualdad y un modelo de diversidad que nos señala persistente y continuamente que aquello que la desigualdad nos empuja a creer dicotómico no responde en realidad a

---

6 En su famosa conferencia de 1968, «La Différance», Derrida (1989) plantea que en cualquier lengua los elementos que generan significación no remiten a ningún tipo de núcleo sino a una red de *oposiciones*: serían dichas oposiciones las que, al mismo tiempo, los distinguen y los relacionan entre sí.

cómo está constituido lo que nos rodea. Sin embargo, el hecho de que nuestra identidad sea construida y hasta cierto punto «fluida» (se apoya en signos tan cambiantes como algunas posturas corporales o la ropa con la que nos vestimos) no hace que sea fácilmente transformable.[7] Entre algunas jóvenes se extiende la creencia de que hay algo ya de inútil en el «feminismo» y que nos encontramos en una nueva era (se habla de «postfeminismo»); es cierto que las contradicciones con tendencias feministas más «conservadoras» (cuyas teorías y actuaciones excluían a los colectivos más vulnerables y desfavorecidos) han alumbrado nuevas prácticas feministas en las que se intentan articular las diversas formas de opresión: desigualdad económica, de raza o de orientación sexual.[8] Pero resulta preocupante que se extienda la idea de que el tiempo del feminismo ya ha pasado.

Masculino y femenino: una aproximación crítica

La desigualdad entre lo masculino y lo femenino no comienza en la Modernidad y es posible encontrarla en diversos escenarios culturales (Hernando, 2012). Lo propio de la Modernidad es resaltar como característico y superior la «individualidad». El sujeto de la Modernidad se caracteriza por el dominio de la razón sobre el cuerpo y sobre los apetitos o emociones. De ahí que —a partir del siglo XVII— se sometan los fluidos corporales y muchas de nuestras funciones fisiológicas a unas formas de control y represión absolutamente férreas. No es casual, a este respecto, que en la construcción de «el salvaje», «el negro» o «la mujer» se encuentren características comunes (Federici, 2010; Bartra, 1996) pues se trata de depositar en todos aquellos «no racionales», «no personas», lo que se opone al nuevo modelo de lo humano que se quiere

7 El planteamiento de autoras como Butler (2006), que considera que el género es una *performance*, una suerte de «actuación repetida, ritualizada y legitimada» (Femenías 2003), ha de ser tenido en cuenta, pero a condición de preguntarnos también si la difusión de estas ideas no invita a pensar que el género es una cuestión de elección modificable a voluntad, lo que limitaría las críticas a la desigualdad entre hombres y mujeres.

8 El denominado «feminismo postcolonial» ha puesto de manifiesto las insuficiencias de aquel feminismo que ignore de qué manera el género está atravesado por otras condiciones sociales que generan desigualdad y marginación (Anzaldúa, 1987, hooks, 1989).

alumbrar. Si bien se considera que la aspiración igualitaria forma parte del proceso denominado «Modernidad», no es menos cierto que esta —como toda «creencia totalizadora»— hace aparecer como «ya hecho» lo que está en construcción y desdibuja u oculta los hechos que contradicen el avance hacia dicha igualdad. El ideal de la igualdad de la Modernidad—como todos los ideales— es engañoso, pues en el mismo acto que proclamaba la «universalidad» de la ciudadanía, se la negaba a la mitad de dicho universo.

Si pasamos a examinar la diferencia/desigualdad en tiempos más recientes, podemos encontrar las diferencias entre los modelos masculino y femenino en distintos campos. Por ejemplo, se ha caracterizado al modelo masculino como centrado en metas instrumentales, mientras que las expectativas sobre la feminidad estarían centradas en el área afectiva e intersubjetiva (Gilligan, 1985; Baker Miller, 1987). En esta misma línea, cabe destacar los mandatos de cuidar a los otros cercanos y vulnerables (Levinton, 2000) que hacen recaer sobre el modelo femenino la responsabilidad sobre el sostenimiento de los vínculos y la amenaza de la culpa si las relaciones se deterioran o se interrumpen.

Otra área donde encontramos diferencias es el área de la moralidad. Es famoso el caso de las escalas de moralidad de Kolhberg que manifestaban en sí mismas un intenso sesgo de género, tal y como puso de manifiesto la revisión de Gilligan (1966, citado en Dio Bleichmar, 1985: 136-144). Las escalas de este autor consideraban un estadio más avanzado la aplicación de una norma sujeta a principios lógicos y menos desarrolladas las respuestas que tomaban en consideración las condiciones subjetivas de las personas y las relaciones interpersonales, cuando, en realidad, podría considerarse que estas últimas, mantenidas por mujeres, estaban basadas en una ética del cuidado y de la responsabilidad (Gilligan, 1985). Se podría pensar que ambos rasgos son deseables en cualquier ser humano. El problema es que, en vez de encarnar lo universal, las atribuciones y las metas se reparten impidiendo el desarrollo de unas u otras cualidades; estas son otorgadas/negadas de forma jerárquica a hombres y mujeres, como demuestra el ejemplo de las escalas de Kolhberg.

Si nos fijamos en la «especialización» de las mujeres en lo maternal (Chorodow, 1978), podríamos considerar que su rol principal en la crianza no solo ha descargado —y sigue descargando— de muchas tareas a los padres varones,

permitiéndoles aprovechar dichos recursos para otros fines más «individuales», sino que también ha dado identidad a las mujeres en tanto que algunas sienten satisfacción al cumplir con ciertas expectativas sociales que están hondamente arraigadas. Además, como toda tarea en la Modernidad, la crianza se ha tecnificado y complejizado. La ciencia no ha cesado de mostrar supuestas necesidades del infante a las que las madres han de responder. Esto ha generado mayor presión y culpa para las madres, pero también se han ampliado los cauces para presentar el rol maternal como fruto de una serie de conocimientos y capacidades y no tanto como algo del orden natural. Queremos señalar que actualmente cumplir con las metas ligadas al ejercicio de la maternidad se encuentra más valorado e individualizado que en el pasado; pone trabas, pero no impide, al acceso a otras metas; y que las expectativas sociales sobre el rol paterno se han ampliado (y siguen haciéndolo).

Otro asunto, también importante, es que mientras las mujeres accedíamos a nuevos espacios, seguían quedando áreas problemáticas de la relación hombre/mujer como la sexualidad. La salida del modelo de feminidad más tradicional ha llevado aparejado la implantación de unas formas de «sexualización» del cuerpo femenino inéditas en la historia. Quizás esa profundización en la imagen femenina como icono sexual sea una forma de contrarrestar el «poder» que las mujeres ganábamos en otros campos, pero lo cierto es que la extensión de lo que podría denominarse fenómeno «barbie» o «muñecas vivientes» —como tituló su libro Walter (2010)— no ha dejado de crecer.

El estatus de objeto sexual de las mujeres parece otorgar un poder: el de tener la capacidad de ser atractivas y admiradas. Pero debemos puntualizar: si bien se puede convenir que en las últimas décadas la belleza y el *glamour* han subido de puntuación en la escala social de lo valorado —extendiéndose también a los hombres, aunque no en la misma medida—, esto no quiere decir que hayan aventajado —y menos desbancado— a otros poderes tradicionalmente «masculinos» como la riqueza, el poder político o el de clase social. Ahora bien, al igual que con respecto a la crianza, el problema es que es difícil renunciar a algo que recibe valoración social como es ser admiradas por la belleza y el atractivo sexual, aunque cabría preguntarse cuál es el precio que se paga por este «don» (véase también Herce en este vol.).

¿Cuánto ha cambiado el campo de la sexualidad desde aquellos tiempos en los que se prometía «amor libre» como sinónimo de sexualidad libre? Podría decirse que los formatos de sexualidad imperantes (medios de comunicación, cine, novela, etc.) siguen siendo profundamente «masculinos» (véase Aguilar en este vol.). Muchas mujeres hemos aceptado guiones sexuales ajenos sin cuestionarlos. De hecho, las generaciones más jóvenes usan un lenguaje muy «tradicional» al hablar sobre los «ligues», la metáfora del cazador/presa se encuentra presente, igual que sigue vigente la amenaza de insulto («puta» o «guarra») cuando una chica sale con varios chicos (Amurrio *et al.*, 2008); huelga decir que en la situación inversa, un chico que liga con varias chicas, no solo no es denigrado sino que puede ser admirado.

Por nuestra parte, creemos que los lugares donde se atrinchera hoy la desigualdad no son solo los más visibles (diferencias salariales, desiguales porcentajes en los puestos directivos en empresas privadas y en otras instituciones públicas) sino también el entramado de las relaciones amorosas y de la responsabilidad en la crianza. No es casual, a este respecto, el interés por el tema del amor de autoras de diferentes campos (Michelena, 2008; Jónasdóttir, 1993; Esteban, 2011).

Aunque Giddens (2012: 47) afirme que resulta difícil sostener que el amor romántico es un «complot» de los hombres contra las mujeres, los argumentos que aporta —que las mujeres han sido fervientes seguidoras e incluso propagadoras de este amor— no nos parecen muy convincentes. En cualquier caso, nuestra propuesta es pensar que una de las señas de identidad para el género femenino es el cultivo de la afectividad y, por lo tanto, la adopción de un papel protagonista en todo lo relacionado con los «romances». No puede olvidarse —el mismo Giddens (ibídem*:* 46) lo señala— que el desarrollo de la novela y el romanticismo han ido a la par. Como veremos en el siguiente apartado, la relación entre feminidad y amor romántico tiene varias aristas; queremos adelantar una: muchas mujeres abrazan lo que de «igualitario» tiene el amor romántico en la creencia de que en el seno de las relaciones amorosas todas (o muchas) de las desigualdades hombre/mujer se evaporan (véase también Herce en este vol.). Este es un mito, reconozcámoslo, en el que no suelen creer los hombres.

Repercusiones en el plano de la subjetividad

Las diferencias/desigualdades que los estudios sociales e históricos muestran con nitidez se reflejan de forma compleja en el psiquismo. Los contenidos sociales se metabolizan en la psique individual a través de experiencias y vínculos; no se trata de una mera lección aprendida acerca de quiénes somos o lo que debemos hacer, sino de un largo y complejo camino para que (trufado de afectos y promesas de bienestar) elijamos ciertos caminos, esperemos más placer de la satisfacción de unos deseos que de otros, queramos ser y hacer como «ella» o como «él».

Los modelos de identidad de género son transversales al conjunto de las motivaciones que impulsan nuestras fantasías o acciones y tienen representación en nuestro aparato psíquico, claramente, en los ideales de género y, como tendencia, en la importancia relativa de unas motivaciones sobre otras. En tanto «modelos», son categorías que engloban diferentes dimensiones y que no se encuentran nunca en estado puro. Pero siempre influyen en las distintas dimensiones, ya que tienden a polarizar las diferentes posiciones que encontramos en el campo de los deseos a nivel individual. Tomar en consideración la diferencia/desigualdad entre los géneros nos permite contemplar los distintos efectos que tienen determinadas fantasías o acciones aparentemente semejantes, según las personas se identifiquen con uno u otro modelo. Conocer cómo operan los modelos de género puede ser una guía inestimable para captar determinadas formas de violencia, invisibles en ocasiones para las propias víctimas e incluso para algunos agresores.

Lo que sigue es un intento de mostrar —ya en el plano de lo estrictamente psicológico— la impronta del género. No se pretende que lo expuesto sea la última palabra sobre el tema; aspira a ser una invitación a proseguir en este camino de des-velar no solo lo que está oculto sino, más difícil, lo que se da por hecho, lo que parece natural y, sin embargo, es construido. Con este fin, se han seleccionado tres áreas en las que la impronta del género se torna visible: el de la «regulación emocional», el de los «ideales del yo» y el área de los deseos sexuales.

Regulación emocional: ¿problemática femenina?

Algunos trabajos (Lazar y Lichtenberg, 2005) han puesto de manifiesto el diferente tratamiento que se da en la crianza a

los afectos de los niños y las niñas. El estudio hace énfasis en algunos sentimientos —como la rabia o la vergüenza— y concluye que, en general, la agresividad tiene un tratamiento altamente «genérico». Se trataría, en suma, de desarrollar en las niñas la identificación y la empatía con los estados emocionales de las otras personas, al tiempo que se reduce lo instrumental, propiciado en cambio en los varones.

Se podría añadir que en el caso de los afectos más paralizantes —la angustia y el miedo— también nos encontramos con dos tipos de reacciones por parte de los padres. Al hablar de «tipos» no queremos decir que no existan ejemplos individuales contrarios al modelo, sino que señalamos formas prototípicas. Pues bien, en el caso de las niñas, los temores se tratan, en general, como si formaran parte del «ser» femenino: se alienta a la niña a pedir ayuda o se la descalifica por ser exagerada o histérica —lo que conecta con una identidad basada en la emocionalidad— cuando la expresión de temor es intensa. En el caso de los varones, los mecanismos puestos en marcha son diferentes: si bien puede producirse un ataque (por ejemplo, llamándole «cobarde» o «nenita»), las reacciones de los cuidadores suelen invocar la ganancia en valoración que el niño puede conseguir si soporta el miedo: «se valiente», «se un campeón», son expresiones habituales para tornar tolerable el miedo, ya que se articula con la perspectiva de obtener una compensación, la de «ser *más*».

Sabemos que cualquier actividad que resulte atemorizante puede tornarse incluso muy atrayente a condición de acoplar una experiencia de plenitud y omnipotencia. En nuestro ejemplo, empujar al niño a que actúe a pesar del miedo, transmitiéndole la convicción de que así será «valiente», «un gran hombre», se dirige a conseguir una articulación entre miedo y sentimiento de valía. Nótese, además, que frente a la tentación que podría experimentar de pedir ayuda o expresar el temor, se alza una amenaza: ser tachado de «mariquita» o de «nena» (identidad altamente desvalorizada frente a los ideales de la masculinidad). Creemos que a través de estas intervenciones —dirigidas prioritariamente a los varones— se les promete un doble triunfo: sobre las mujeres —que aparecen como nenas, menos capaces— y sobre sí mismos —alcanzando uno de los ideales de la masculinidad: poseer coraje—.

Ahora bien, el funcionamiento de nuestra mente tiene una doble dimensión: intra e intersubjetiva. Cuando fantaseamos con que estamos recibiendo algún tipo de homenaje

o que alguien nos mira con admiración, conseguimos experimentar, en el mismo acto de fantasear, el sentimiento de orgullo, triunfo o superioridad; este es el área de lo «intra» subjetivo. También podemos experimentar zozobra o superioridad cuando estamos en contacto con otra persona: este campo es el «inter» subjetivo. Pues bien, consideramos que en ambos campos se le propone al modelo masculino una «compensación» si vence el sentimiento de vulnerabilidad e inferioridad que nos provoca el miedo.[9] Esta compensación se apoya en la creencia de que existen seres más débiles (femeninos) a los que los más fuertes (masculinos) pueden proteger. De esta forma, los primeros —es decir, las mujeres— se convertirán en testigos y ensalzadoras de sus actos de valor y heroísmo. Con respecto a los mecanismos que sostienen la mencionada creencia (intrasubjetiva), podemos encontrarnos en varios escenarios (intersubjetivos): que el sujeto masculino consiga, efectivamente, afrontar con pericia y valor la situación difícil y reciba reconocimiento de la persona «protegida»; o bien que no tenga tantos recursos, que en algún momento le invada el miedo o que incluso ella también quiera «ser valiente». En cualquiera de estos últimos supuestos, que ponen en peligro la admiración de las mujeres, el modelo masculino provee a los varones de una salida que podríamos denominar de emergencia: denigrar a las mujeres, atemorizarlas con la ira o demostrar la incapacidad femenina para determinadas acciones.

Entramos así en el terreno de la violencia psicológica, el último recurso cuando no se puede sostener la superioridad «de género» y una manera de ocultar el miedo o las limitaciones frente a retos de los que no siempre los hombres pueden salir victoriosos. Esto puede arrojar luz sobre una problemática que sigue produciendo una cierta perplejidad: el reiterado hecho de que detrás de algunas formas de violencia, incluso extremas, no encontramos a hombres fuertes y capaces de grandes gestas, sino a hombres titubeantes que no pueden responder al mandato del género masculino, «ser superior», y que buscan dicha superioridad sobre su mujer (y/o sus hijo/

9 El miedo siempre arrastra una representación de nosotros mismos como vulnerables ya que experimentamos que lo que nos amenaza es superior a nosotros o nosotros nos sentimos incapaces de hacerle frente. En cualquier caso, nos conduce a una experiencia subjetiva de inferioridad. Es este sentimiento de inferioridad lo que torna el miedo tan peligroso para la estabilidad psicológica.

as) demostrando, una y otra vez, a través de la humillación, la amenaza o los golpes que es ella la realmente inferior. En este sentido, sí podría decirse que es la propia dinámica de la desigualdad entre los géneros la vía que conduce a la violencia.[10]

En cuanto al modelo femenino, las investigaciones ya mencionadas (Lazar y Lichtenberg, 2005) nos hablan de una sofocación específica de la agresividad de las niñas, así como que los cuidadores recurren más —que en el caso de los varones— a avergonzarlas[11] cuando no cumplen con lo que se espera de ellas. En el caso de los niños, se les dejan abiertas las vías a la protesta y también a la justificación por no haber podido alcanzar determinados logros.

Se podría decir que este «entrenamiento» emocional tiene varios efectos. En primer lugar, se frena en las niñas la autoafirmación y, sobre todo, la lucha por hacer valer los propios deseos frente a los deseos de los demás. En segundo lugar, se les cierra la posibilidad de hacer recaer sobre otros sus propias limitaciones —opción que se deja abierta y se le permite al modelo masculino—. Por último, se inhibe en las niñas la vivencia de sentirse capaces de alcanzar metas a través del sentimiento que más inhabilita: el sentimiento de vergüenza.[12] El efecto es que, en el modelo femenino, queda reforzado el ser sostén —y no rival— de la superioridad del modelo masculino. Para terminar, este tratamiento afectivo desigual parece encaminado a preparar a las niñas para ejercer en el futuro lo que consideramos son funciones propias de la crianza: desarrollo de la empatía, de los mecanismos para calmar la ansiedad y la agresividad infantil, así como la capacidad de atender de forma prioritaria las necesidades de quienes están creciendo —mientras se relega o se renuncia a algunos deseos más «individuales»— (Baker Miller, 1987).

10 Véase la diferencia entre agresividad y violencia en San Miguel, 2011.

11 Los efectos de la vergüenza sobre la imagen que tenemos de nosotros mismos pueden ser muy negativos (Lewis, 1992; Morrison, 1989, 2005).

12 La génesis y los efectos del sentimiento de vergüenza sobre nuestro psiquismo y nuestras relaciones es un tema capital sobre el que no podemos extendernos aquí. Solo mencionaremos que uno de los autores psicoanalíticos pioneros en la investigación sobre la vergüenza (Morrison, 2005) la considera como uno de los sentimientos más dolorosos y perniciosos del conjunto de las emociones humanas.

Es importante subrayar que el hecho de que estas capacidades se desarrollen de manera desigual en niños y niñas, no quiere decir que todas las mujeres hayan disfrutado de condiciones en su infancia que las capaciten para poder ejercer las funciones propias de la parentalidad en su vida adulta. Lo que queremos plantear es que se nos prepara para ello, al tiempo que se nos transmite como mandato a cumplir, de tal forma que además las dificultades en dicho cumplimiento traerán aparejado el sentimiento de culpabilidad. Esta especie de «especialización» en las funciones psicológicas de dar sostén emocional a los demás se extiende a lo largo de toda nuestra vida.

El campo de los ideales del yo

En este campo encontramos dos modelos de feminidad en cuanto al funcionamiento psíquico. En uno, correspondiente al modelo más tradicional, las metas forman parte de los ideales propios de género —maternidad, cuidado de los otros y, no siempre, arreglo estético—. El otro modelo se basa en la identificación con ideales ligados al campo de lo público; este segundo modelo, predominante en la actualidad entre las jóvenes, está sujeto a varios desafíos: (1) las nuevas metas son totalmente prioritarias,[13] lo que puede acarrear consecuencias negativas en el área de las relaciones interpersonales; o bien (2) existe un conflicto entre las metas altamente valoradas (las ligadas al ejercicio profesional y a la búsqueda de dinero y de estatus social) y las metas relacionadas con el ejercicio de la maternidad. No es difícil ver que semejante conflicto intrapsíquico apenas si afecta a los varones jóvenes en la actualidad.

Si tiene lugar el conflicto planteado, se generan grados de sufrimiento y riesgo de padecer crisis psicológicas ligadas a la propia estima, sean cuales sean las formas mediante las que se intente resolverlo. Aunque señalemos el conflicto en el área de la maternidad no se encuentra solo en este campo: el cuidado de las relaciones (familia de origen, pareja) está

13 Decimos «prioritarias» porque el modelo en el que nos inspiramos aquí para pensar la organización psíquica de los ideales es el propuesto por Bleichmar (1997). Según dicho modelo, las metas no tienen la misma importancia valorativa ni sostienen, por lo tanto, con el mismo peso la imagen global de un sujeto acerca de sí. La imagen propuesta por el autor para representar la organización de los ideales sería la de una pirámide.

también presente. Sin embargo, la extensión y la forma en que puede tornarse dicotómica la elección (hijos vs. promoción profesional) ha de subrayarse por sus enormes efectos a corto, medio y largo plazo.

Solo un cambio social radical en cuanto al tipo de crianza podría hacer que lo señalado se convirtiera en una tensión y no en un conflicto desgarrador o una renuncia. En cualquier caso, sería mejor para salvaguardar la salud de la infancia que la dedicación intensiva no recayera solo sobre las mujeres —en otras palabras, no estuviera «generizada»—. Existen dos efectos sobre la salud psíquica de las mujeres de este abusivo mandato. Uno es el sentimiento de culpa por las dificultades o problemas del desarrollo de los hijos/as; aquí no hay teoría médica ni psicológica que no haya contribuido a culpar a las madres de los fallos en dicho cometido (Dio Bleichmar, 2002). El segundo es la escisión entre aquello que subjetivamente está altamente valorado y la inferior valoración social que recibe la crianza respecto a otras aspiraciones o ideales de conocimiento, prestigio, estatus, riqueza, etc.

Los efectos que esta dislocación valorativa tiene sobre la subjetividad masculina son también muy importantes. A lo largo de la infancia, tanto niños como niñas tienen una experiencia de contacto cercano con la figura materna, lo cual les lleva a sentir la «grandeza» de esa figura y, consiguientemente, le otorgan poder y valoración. Ahora bien, ¿qué operaciones tiene que hacer la mente de los niños varones para preservar la importancia de la experiencia con la figura materna y, al mismo tiempo, inferiorizarla por lo que tiene de «femenino», en el sentido de la cercanía corporal y emocional? Obviamente, no hay una sola forma de afrontar este conflicto pero la tendencia es a experimentar una cierta división interna: se retiene, así, algo de la experiencia positiva ligada a la figura que ha dispensado mayoritariamente los cuidados y el afecto, pero no se generaliza como deseable y valiosa para el sí mismo en relación con los otros; es decir, se esperará renovar ese tipo de experiencia pero no promovida de forma activa desde sí, sino proviniendo de alguna figura femenina. En suma, podría decirse que se valora y se desvaloriza (al mismo tiempo) el cuidado pues no puede reconocerse como valor para sí-mismo y, por lo tanto, tampoco identificarse con dichas actitudes y conductas. Al ser tildado el cuidado de «femenino» entra en contradicción con la identidad masculina.

La forma de transitar por esta experiencia presenta variaciones entre unos hombres y otros; pondremos tres ejemplos. Una primera opción es denigrar a una parte de las mujeres al identificarlas con lo sentimental e idealizar a alguna de ellas (la propia madre) como vía de dar validez a lo experimentado en uno mismo; otra opción es aparentar desprecio hacia los cuidados, como medio de ocultar las propias necesidades; en tercer lugar, se puede despreciar en bloque el cuidado de sí-mismo, compensando los deseos de contacto con actitudes desapegadas emocionalmente y vivencias temerarias que reafirmen una «individualidad» sin fisuras (lo que puede llevar a adicciones,[14] como vía de experimentar satisfacciones sustitutorias).

Estas serían, a nuestro entender, algunas de las posibilidades «individuales» frente al conflicto planteado, todas ellas poco propicias para el encuentro afectivo entre hombres y mujeres. Lo que sí es cierto es que las conocidas diferencias en la psicopatología masculina (prevalencia del abuso de drogas, conductas de riesgo, suicidio, psicopatías, violencia sexual) sobre la femenina (depresión, fobias, déficit de recursos sociales) remiten a una crianza desigual que no tiene como finalidad la salud psíquica y la conexión emocional entre seres humanos. Esa es una tarea pendiente para el futuro.

La sexualidad

Bleichmar (1999) ha descrito tres formas de generar espacios de intimidad. Una sería la relacionada con la proximidad corporal (miradas, caricias); la otra sería «verbal», en el sentido de que en ocasiones se genera un sentimiento de estar «juntos» a través de la palabra; y, por último, tendríamos la vía de los actos, es decir, el hacer algo juntos como vía de crear el sentimiento de compartir. Si bien es obvio que todas las personas contamos con este registro múltiple, debe señalarse también que las vías principales elegidas para construir espacios de intimidad se distribuyen desigualmente entre los géneros. Y esto hace que muchas mujeres se quejen de la dificultad de los hombres para mostrar los sentimientos o poder hablar sobre ellos; de la misma forma, es casi un clásico la estupefacción o el

---

14 Como han mostrado los estudios de neurociencia, existe una misma base para las conductas de apego, las experiencias de amor romántico y las adicciones, ya que todas ellas están ligadas a la oxitocina y la dopamina.

cansancio de muchos hombres ante reclamos de las mujeres a los que ellos afirman no saber cómo responder.

Otro efecto de esta problemática de desencuentro emocional entre los modelos de masculinidad/feminidad lo podemos ver en el campo de la sexualidad. La búsqueda de contacto afectivo por parte de las chicas es sistemáticamente interpretada en clave sexual por parte de los chicos. En muchas ocasiones, relaciones no deseadas son el peaje que las mujeres pagamos para poder experimentar cercanía corporal y emocional. Para muchos chicos, el deseo de contacto también está inscrito como deseo en su psiquismo pero el modelo imperante de masculinidad obliga a canalizarlo a través del placer sexual —que entraña, casi siempre, un triunfo narcisista para los varones—.

Aunque hoy encontramos en las mujeres una mayor discriminación respecto a sus deseos sexuales, lo que se observa en la consulta es que muchas mujeres (también jóvenes) siguen confundiendo el deseo de «gustar» y el deseo de tener relaciones sexuales. Es ese deseo —que hoy podría expresarse como «ser sexy»— el que sigue sin estar articulado con el deseo sexual. En este sentido, la posición de «objeto sexual» sigue siendo por antonomasia el campo «femenino»; se ha generalizado (al conjunto de las mujeres e incluso a las niñas) y hecho más visible la sexualización del cuerpo femenino (Dio Bleichmar, 1997: 360; Walter 2010). Ahora bien, una cuestión a considerar es si el aumento de autoestima ligado al cumplimiento de una meta («ser sexy»), internalizada como uno de los ideales de la feminidad,[15] ha cambiado la dinámica de los deseos sexuales, de los placeres y, en general, lo que podrían denominarse las prácticas sexuales en nuestra sociedad.

Si prestamos atención al modelo de relación sexual que se nos presenta en los diversos medios de comunicación social (cine, televisión, videos) (véase Aguilar en este vol.), encontramos una secuencia muy reiterativa: una vez que se activa el deseo sexual, se produce una concatenación de actos que, en la mayoría de las ocasiones, culminan con la penetración; así,

15 El hecho de que «ser sexy» sea un ideal de la feminidad no implica que tenga el mismo valor para todas las mujeres. La intensidad de la satisfacción narcisista depende de la importancia relativa que tenga un determinado ideal dentro de la organización de los ideales del yo. Como ya se ha dicho en la nota 10, existen diferencias individuales en dicha organización psíquica.

se supone que el mero desear (generalmente desde la posición masculina) activa de forma instantánea el intenso deseo de «ser-deseada» (posición femenina). La escena es complementaria: no hay verdadera alternancia entre los lugares del deseo. Podría parecer que en las últimas décadas, el binomio activo/pasivo ha dejado de coincidir con masculino/femenino, pero si observamos más de cerca no es exactamente así. ¿Por qué decimos esto? Porque el nuevo papel «activo» diseñado para la posición femenina suele coincidir con el conjunto de posturas, tipo de caricias y lugar central de la penetración que encontramos en la sexualidad masculina de manera prototípica. En este formato que estamos describiendo apenas aparecen las formas de experimentar placer de las mujeres que no sean las que desean los hombres. Podría decirse que si lleváramos las escenas cinematográficas sexuales a la realidad, difícilmente podrían las mujeres llegar a experimentar orgasmos (aunque en la pantalla están casi siempre representados).

No podemos ser ingenuos, el encuentro sexual es un campo de tensión donde el ser sujeto y ser objeto de deseo están entrecruzados. Pero la ruptura de esta tensión inaugura la dinámica del poder, que es el esquema que consideramos subyace a la visión dominante de la sexualidad. Cuando una persona experimenta un deseo, dicho deseo puede activar —o no— el deseo del otro. Sin embargo, en el modelo que estamos describiendo (que es el que también está en nuestra mente) el lugar de «sujeto» se hace coincidir con la posición masculina y el femenino queda confinado en el de ser «objeto sexual»: un mero medio para cumplir deseos «masculinos» o instrumento de determinadas prácticas sexuales. Aquí no estamos en el campo de un cierto intercambio en los papeles entre desear/ser deseado(a) —que se daría siempre en un encuentro, sea fantaseado o actuado—. En el guión al que estamos haciendo referencia se asegura la respuesta positiva de la posición femenina a los deseos masculinos, mientras que, en cambio, existe muy poca representación de las formas específicas de experimentar placer de las mujeres, de sus ritmos o de la diversidad de sus preferencias. Lo que se nos propone en muchas ocasiones —como sexualidad femenina— sigue siendo la puesta en acto de las fantasías, posturas o formas de placer preferidas por la sexualidad masculina.

De esta forma, no solo se asegura a la sexualidad masculina un cierto grado de placer, sino que se le ahorra el riesgo de ser o no ser deseado, algo que generaría un tipo de angustia

que afecta a la autoestima. Podríamos decir que, en el esquema al que venimos refiriéndonos, no se tolera la incertidumbre sobre el poder del deseo masculino ya que cuando este deseo se activa solo se presentan dos alternativas: o provoca una respuesta positiva en la mujer deseada, o se le impone.

Una expresión de lo último serían los casos más graves de violencia sexual, aquellos en los que la condición de excitación para el varón es la humillación y el sometimiento extremo de la mujer. Pero el sometimiento puede tomar muchas formas: aceptar caricias y penetración sin placer, o adoptar posturas, disfraces u otras prácticas sexuales que no son deseadas. También existen formas de violencia más sutiles cuando los contactos se realizan como si no hubiera reconocimiento hacia la otra persona: el acto sexual se torna «técnico», ausente de cualquier forma de ternura o complicidad. Generalmente, tenemos noticia de esta problemática por las sensaciones que algunas mujeres nos relatan en consulta: «Es como si no estuviera conmigo… al acabar ni me toca, ni me abraza»; otras veces, caso más grave cuando la narración se produce desde el sufrimiento, la impresión es «me hace sentir como si fuera una puta».

No siempre los ejecutores de estas formas de maltrato son varones agresivos o con sentimientos de omnipotencia; en ocasiones, el campo sexual es el que permite a los hombres ajustar cuentas con un modelo sexual (el masculino) que les exige no solo «cumplir», «estar siempre dispuesto a», sino también «ser más», lo que genera, sin duda, muchos temores. Al placer del orgasmo siempre se suma el de un sentimiento de triunfo: el de sentirnos capaces de alcanzar ese clímax (Bleichmar, 1997). Ahora bien, en el modelo de sexualidad dominante hay dos caminos radicalmente distintos: para ellos, legitimidad de prácticas y ritmos sexuales acordes con el sexo masculino; para ellas, el mandato de acoplarse al de ellos con la promesa de un placer muchas veces elusivo. En ocasiones, el sentimiento de «triunfo» no siempre expresa en los hombres únicamente la capacidad de alcanzar el clímax, sino el de «ser más» que la mujer, convertida durante un espacio de tiempo en objeto no solo sexual sino narcisista (preservar el derecho del varón a sentir placer como signo de superioridad).

En relación con determinados cambios en los guiones sexuales (nuevas prácticas, actitudes activas e incluso agresivas) de algunas mujeres, cabe preguntarse si responden a deseos de un encuentro sexual más igualitario, donde haya movilidad

en los lugares sujeto/objeto, o si no suponen en ocasiones una repetición de la fusión de placer-poder, más cuando el coito sigue teniendo un lugar central como vía de placer supremo para ambos sexos, y responde a imágenes, fantasías y relatos de la pornografía tradicional masculina. Escuchamos a algunas mujeres jóvenes hablar del número de relaciones sexuales con el desparpajo, el desdén hacia el posible *partenaire* sexual y la ausencia de sentimientos como un calco de los discursos sexuales típicos de la masculinidad hegemónica.

En cualquier caso, lo que sí debería considerarse «violencia» sexual es la posibilidad —siempre presente a lo largo de los ciclos vitales para toda mujer— no solo de ser violada, sino de ser mirada, tocada o besada sin su consentimiento. En ocasiones, se justifican estas actitudes masculinas desde el campo del deseo sexual; pero el deseo sexual busca despertar el deseo en la otra persona, es una invitación, una propuesta, mientras que lo que despiertan ese tipo de miradas o de palabras a las que nos referimos es vergüenza, rabia o miedo. Para muchas mujeres —sobre todo si son jóvenes— puede ser difícil de explicar, pero se despiertan sentimientos de vulnerabilidad que nos muestran que no estamos en el campo de la sexualidad sino en el del «dominio sexualizado». Un aspecto interesante sería considerar cuáles son las estrategias individuales, los mecanismos psicológicos que utilizan las mujeres frente a estas amenazas y las angustias que les provocan. Por supuesto, como ante cualquier tipo de angustia, podemos observar diferentes reacciones: algunas evitan determinadas situaciones; otras pueden reaccionar negándolo o actuando «como si» no estuvieran en peligro; por último, quedaría la salida de responder eróticamente, con sentimientos de halago por «gustar» como una vía que permite desconocer los elementos invasivos y situar en el terreno sexual lo que es de otro orden.

Los psicoanalistas conocemos bien estos mecanismos, pero parece que nos cuesta aplicarlos al campo de las expresiones de la dominación sexual. Hay una especie de convención según la cual es normal que los hombres se «aprovechen» sexualmente de las mujeres y es igualmente normal que las mujeres tengan que «defenderse». Se acepta que estas formas de agresión se consideren solo «sexuales», aunque bastaría atender a las expresiones «aprovecharse» y «defenderse» para saber que no estamos en el campo de la sexualidad sino en el de la violencia.

Por otro lado, si nos fijamos en el cine o en la pornografía convencional, se nos impone esa gigantesca repetición sujeto/objeto, dominador/dominada que parece no tener fin. El hecho de que en la dupla dominadora/dominado se cambie el sexo de los *partenaires* no acaba con el problema de fondo. Stoller (1998) realizó hace muchos años un trabajo de observación y entrevistas en locales ingleses en los que se practicaba el sado-masoquismo y la dominación/sometimiento. Hay algunos hombres, efectivamente, que solicitan los servicios de una *madame* para poder disfrutar de la humillación y la sumisión. A diferencia de estos locales, la mayoría de las mujeres no elegimos un *monsieur* y, sin embargo, tenemos que estar preparadas para que de improviso, cualquier hombre (no todos los hombres, por supuesto) recurra a esa forma de dominación, nos conmine a entrar en ese juego, a erotizarlo como si fuera la base de nuestro erotismo… y todo esto a la vuelta de la esquina, sin necesidad de buscar locales para practicar este tipo de sexo.

Algunas autoras del campo del psicoanálisis (Dio Bleichmar, 1997) han trazado los hitos del camino por el que se subjetiviza y se torna objeto sexual el cuerpo de la niña. Pero necesitaríamos también el trazado del camino de la sexualidad masculina, de esa que no solo se complace en ser «sujeto» activo en la búsqueda de placer sexual sino que quiere asegurarse de que dicho placer se asocie a la valoración de sí-mismo. Para la consecución de este fin, la sexualidad masculina cuenta con una serie de prerrogativas. En primer lugar, un «libreto sexual» en el que se hacen coincidir las preferencias del sexo masculino con las de la pareja sexual femenina (las particularidades de cuya respuesta sexual no suelen figurar en dichos formatos). En segundo lugar, una serie de mitos que avalan la superioridad del deseo masculino así como la idea de que se trata de un deseo ingobernable para el propio sujeto, que puede desencadenar ira y agresión cuando no obtiene satisfacción. En tercer lugar, la creencia de que el mero despliegue de las formas de obtener placer prototípicas del sexo masculino va a desencadenar deseo y placer en la mujer —creencia que se complementa con el mandato-creencia de las mujeres de que si se pliegan a dichos deseos ellas también obtendrán placer sexual—. Ciertamente, no tenemos noticia de parecidas prerrogativas para la sexualidad femenina.

Género, intersubjetividad y poder desigual

Por todo lo visto hasta ahora (la valoración y el poder desigual entre los modelos masculino/femenino) no parecen probables unas relaciones realmente horizontales en la inter-subjetividad entre hombres y mujeres. Puede existir, sí, valoración y reconocimiento «parcial» (ligado a tareas o a alguna característica específica) pero casi siempre sobre la base de la desigualdad «global».

Todas las personas requerimos de la valoración de los otros para la estabilidad psíquica. La autora del campo psicoanalítico Jessica Benjamin (1996, 2013) nos ha legado sus reflexiones en torno a los mecanismos intersubjetivos del narcisismo o, en sus palabras, del reconocimiento mutuo: cuando éste falla —plantea la autora— aparecería toda la problemática ligada al sometimiento. La autora describe la tensión que se genera en el vínculo cuando otorgamos a otra persona un papel especial, de forma que su valoración positiva de nosotros es muy importante y su rechazo nos supondría una alta frustración; existe interdependencia porque somos nosotros quienes le otorgamos este lugar. Sin embargo, cuando no se tolera esta tensión, porque el otro puede negarme dicho reconocimiento, entonces se rompe la relación de interdependencia forzando al otro a darnos lo que necesitamos, sin darle el poder de negarse. Entramos en el campo de dominio/sometimiento: se ha roto la dinámica sujeto frente a sujeto y estamos en la de sujeto/objeto.

Obviamente, nuestras relaciones intersubjetivas están atravesadas tanto por el reconocimiento mutuo como por dinámicas de poder. Pero en este campo, complejo, consideramos que la distribución de funciones «de género» propicia las relaciones de sometimiento entre hombres y mujeres.

Como ya hemos desarrollado, consideramos que el modelo de masculinidad propuesto a los niños desde la infancia incluye una serie de mandatos entre los que se incluyen la no-dependencia afectiva y el rechazo a la expresión de necesidades de contacto corporal ya que dichos deseos entran en contradicción con un ideal de autonomía, ideal de «individualidad» construido en oposición a lo «relacional».

De esta forma, la búsqueda de contacto está «feminizada», en vez de experimentarse como parte de las motivaciones de los seres humanos. Las salidas a este conflicto son distintas

entre unos hombres y otros, pero consideramos que es extremadamente difícil para la mayoría de los hombres reconocer que necesitan contacto sin que dicha necesidad entre en conflicto con los ideales propios de la masculinidad. Lo que podemos apuntar son algunas de las formas más habituales de resolver esta problemática. La primera sería la «sexualización», es decir, presentar siempre el deseo de contacto como deseo sexual. Sin ser excluyente, otra forma sería dar por hecho que la pareja (femenina) va a proporcionar cercanía y ternura pero presentar tales actitudes como efecto de deseos que son exclusivos «de ella» y nunca como necesidades-deseos «de él». En ocasiones, también vemos en la clínica (y fuera de ella) hombres «robotizados», incapaces no solo de expresar afectos sino incluso de captar lo que están sintiendo.

La problemática de lo que se ha denominado «mentalización»[16] (Fonagy, 2008) no es exclusivamente masculina, pero resulta curioso que la mayoría de los casos clínicos publicados sean de pacientes mujeres. Nuestra interpretación de este curioso sesgo es que para la mayoría de varones que padecen este déficit psicológico, dicha problemática no arruina sus relaciones ni suele producir colapso narcisista. ¿Por qué? Porque tener un desarrollo emocional precario no afecta a los ideales del yo ni es algo que se les reclame para ser valorados en las relaciones intersubjetivas. Mientras que, en el caso de las mujeres afectadas, el señalamiento de los otros y el sentimiento de fracaso en las relaciones interpersonales entran en conflicto con los ideales de la feminidad ligados al sostenimiento de las relaciones; es este conflicto el que puede precipitar una crisis y, en ocasiones, el recurrir a la psicoterapia como vía de obtener ayuda. Sin embargo, es muy difícil que un paciente hombre acuda a tratamiento con este problema como foco. Es mucho más habitual recibir a las parejas (o hijo/as) de estos hombres, ya que ellos suelen permanecer ajenos al sufrimiento psíquico que generan en sus vínculos con las personas más próximas.

Sabemos, como terapeutas, que no siempre quien acude a consulta es la persona más enferma (psicológicamente hablando) sino que suele ser la más vulnerable y/o la que más

16 El concepto de «mentalización» es complejo pero, básicamente, se refiere al desarrollo de una capacidad para captar los estados psicológicos (emociones, fantasías) como propios y no como «meros» efectos de lo que los otros activan en nuestra mente.

sufre. Si repasamos las historias de nuestras pacientes, se podría reunir un grupo de ellas bajo el epígrafe —no pensamos exagerado— de «damnificadas por la masculinidad hegemónica». Estas mujeres, no necesariamente con psicopatología grave, acuden a nuestras consultas porque no saben qué hacer con su compañero (amante, marido...). Cuando escuchamos con atención la problemática, aparecen unas formas de relación muy perturbadas, ya sea porque la figura masculina tiene carencias (no sufridas subjetivamente por él) en el campo de la expresión y el contacto emocionales, ya sea que encarna de forma estereotipada lo que venimos describiendo como «masculinidad hegemónica», lo que conlleva una negación sistemática a valorar a la pareja y/o al hijo/a.

Para el modelo masculino está mucho más asegurado el reconocimiento social porque la masculinidad es concebida globalmente como superior a la feminidad, pero, sobre todo, porque el modelo de individualidad propuesto a hombres y mujeres encaja con el modelo de masculinidad: valoración superior de las tareas instrumentales sobre las relacionales y, por lo tanto, asignación a la feminidad de las tareas menos valoradas socialmente como el sostenimiento afectivo de los más vulnerables (enfermo/as, niños/as, ancianos/as) o las funciones de sostén narcisista en relaciones profundamente desiguales (hija/os) o parcialmente desiguales (marido). Si se puede hablar de un «déficit» de subjetividad en el modelo masculino, creemos que el camino para «compensar» dicho déficit es el modelo de feminidad que cubre las carencias «subjetivas» del modelo masculino (Hernando, 2012).

Desde nuestra óptica, hay un problema de base para pensar en el reconocimiento mutuo: hombres y mujeres somos socializados (y, por lo tanto, subjetivizados) con diferentes modelos de identidad. Señalar lo que se «pierden» los hombres tendrá muy poco efecto sobre la igualdad; tampoco valorar lo que ganamos las mujeres sin mostrar lo que perdemos.

Sabemos que muchos hombres que maltratan física y psicológicamente han sufrido déficit afectivos —a veces, no siempre, también maltrato— pero el problema no es el déficit (muchas mujeres también lo han padecido en la infancia) sino que el modelo de crianza anclado en las mujeres «naturaliza» el cuidado como femenino (Gilligan, 1985) al tiempo que lo presenta como inferior a otras tareas (o trabajos remunerados). Creemos que esta es la base para que hombres con dificultades en la regulación afectiva y en el contacto

emocional recurran al control y la coacción de las mujeres para obtener aquello a lo que se sienten con derecho por el mero hecho de ser varones.

El reconocimiento mutuo se construye en el tenso campo de la diversidad pero se encuentra acechado por nuestra angustia más básica: no ser queridos-cuidados-calmados-valorados por el otro y darle a ese otro el poder de decir «no» o «no tanto». La tentación es calmar esta angustia negándonos a reconocer nuestra vulnerabilidad y forzando al otro a darnos lo que necesitamos sin pedirlo; la otra opción es darle al otro todo el poder y someternos sobre la base de que aparecer totalmente indefensos impedirá nuestra destrucción y halagará tanto al «amo» como para que nos dé algo o todo lo que necesitamos. Huelga decir que ninguno de esos caminos conduce a un auténtico encuentro intersubjetivo, pero podríamos añadir que la tendencia a recurrir a una u otra opción está marcada por la pertenencia a la identidad masculina o femenina.

Sería interesante poder contemplar a lo que renunciamos hombres y mujeres inmersos en modelos dicotómicos, aunque esta problemática no debe oscurecer los privilegios que se otorgan al modelo de masculinidad. Es esta doble dimensión, de aspectos deficitarios (en uno y otro modelo) y ejercicio del poder, la que es importante no perder de vista, tanto en el plano del funcionamiento psicológico individual como en el plano intersubjetivo.

Estas páginas tienen como finalidad no solo tornar más visible la desigualdad entre los modelos de masculinidad/feminidad, sino que también querrían contribuir a que mujeres y hombres sigamos buscando formas de encuentro más igualitarias. Este es un reto todavía pendiente.

Bibliografía

Amorós, C. (1997), *Tiempos de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y modernidad*, Madrid, Cátedra.

Amurrio, M., A. Larrinaga, E. Usategui, y A. I. Del Valle, (dir.) (2008), *Violencia de género en las relaciones de pareja de adolescentes y jóvenes de Bilbao*, Bilbao, Área de la igualdad, cooperación y ciudadanía / Ayuntamiento de Bilbao.

Anzaldúa, G. (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lutte Books.
Appiah, K.A. (2007), *La ética de la identidad,* Buenos Aires, Katz.
Baker Miller, J (1987), *Hacia una nueva psicología de la mujer,* Barcelona, Paidós.
Bartra, R. (1996), *El salvaje artificial,* Barcelona, Destino.
Benjamin, J. (1996), *Los lazos del amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*, Buenos Aires, Paidós.
______ (2013), *La sombra del otro,* Madrid, Psimática Editorial.
Bleichmar, H. (1997), *Avances en psicoterapia psicoanalítica. Hacia una técnica de intervenciones específicas,* Barcelona, Paidós.
______ (1999), «Del apego al deseo de intimidad: las angustias del desencuentro», *Aperturas Psicoanaliticas*, núm. 2; disponible en Internet.
______ (2008), «La esclavitud afectiva: clínica y tratamiento de la sumisión», *Aperturas Psicoanalíticas*, núm. 28; disponible en Internet.
Bonino, L. (2000), «Varones, género y salud mental» en Segarra y Carabí (eds.), *Nuevas masculinidades,* Barcelona, Icaria, pp. 41-64.
Bourdieu, P. (2000), *La dominación masculina,* Madrid, Anagrama.
Burin, M. y Meler, I. (2000), *Varones. Género y subjetividad masculina,* Buenos Aires, Paidós.
Butler, J. (2006), *El género en disputa,* Buenos Aires, Paidós.
Caro Gabalda, I. (2001), *Género y salud mental,* Madrid, Biblioteca Nueva.
Connell, R. (1995), *Masculinities,* Cornwall, Polity Press.
Chorodow, N. (1978), *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y Sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, Barcelona, Gedisa.
Derrida, J. (1989), «La *Différance*». *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, pp. 37-62.
Dio Bleichmar, E. (1985), *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad,* Madrid, Adotraf.
______ (1992), «Del sexo al género», *Psiquiatría Pública*, vol. IV, núm. 1. pp. 17-31.
______ (1995), «The secret in the constitution of female sexuality: The effects of the adult's sexual look upon the subjetivity of the girl», *Journal Clinical Psychoanal*, núm. 4, pp. 331-342.
______ (1997), *La sexualidad femenina, de la niña a la mujer*, Barcelona, Paidós Ibérica.

______(2002), «Sexualidad y género: Nuevas perspectivas en el psicoanálisis contemporáneo», *Aperturas Psicoanalíticas,* núm. 11; disponible en Internet.

______ (2010), «Las teorías implícitas del psicoanalista sobre el género», *Aperturas Psicoanalíticas,* núm. 34 [Congreso IPA, Chicago, 2009]; disponible en Internet.

Dimen, M. (1991), «Deconstructing difference: Gender, splitting and transitional space», *Psychoanalytic Dialogues,* núm. 1, pp. 335-352.

Duque, A. (2005), *La agenda de Virginia. Una prostituta de lujo desvela su doble vida,* Madrid, Temas de Hoy.

Esteban, M. Luz (2011), *Crítica del pensamiento amoroso*, Barcelona, Bellaterra.

Fausto-Sterling, A. (2006), *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Melusina.

Federici, S. (2010), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Femenías, M. L. (2003), *Judith Butler,* Madrid, Ediciones del Orto.

Fonagy, P. (2008), «La regulación afectiva, la mentalización y el desarrollo del self», *Aperturas psicoanalíticas,* núm. 30; disponible en Internet.

Foucault, M. (1981), *Historia de la sexualidad,* México, Siglo XXI.

Freud, S. (1989) [1905], «Tres ensayos de teoría sexual», *Obras Completas vol. VII,* Buenos Aires, Amorrortu, pp. 109-224.

______ (1989) [1910], «Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci», *Obras Completas vol. XI,* Buenos Aires, Amorrortu, pp. 53-127.

______ (1989) [1925], «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos», *Obras Completas vol. XIX,* Buenos Aires, Amorrortu, pp. 161-176.

______ (1989) [1921], «Psicología de las masas y análisis del yo», *Obras completas vol. XVIII,* Buenos Aires, Amorrortu, pp. 63-164.

Giddens, A. (2012), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas,* Madrid, Cátedra.

Gilligan, C. (1985), *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino,* México, Fondo de Cultura Económica.

Gimeno, B. (2012), *La prostitución,* Barcelona, Bellaterra.

Harris, A. (2005), *Gender as Soft Assembly,* Hillsdale (NJ), Analytic Press.

Hernando, A. (2012), *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno,* Madrid, Katz.

Hite, Sh. (1988), *Mujeres y amor: nuevo informe Hite,* Barcelona, Plaza & Janés.

hooks, b. (1989), *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black,* Toronto, Between The Lines.

Jónasdóttir, A. G. (1993), *El poder del amor (¿le importa el sexo a la democracia?),* Madrid, Cátedra.

Kohlberg, L. (1966), «A cognitive developmental analysis of children´s sex role concepts and attitudes» en E. Maccoby (ed.), *Development of Sex Differences,* Stanford, University Press.

Laplanche, J. (1988), *Problemáticas II. Castración. Simbolizaciones,* Buenos Aires, Amorrortu.

Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1996), *Diccionario de psicoanálisis,* Buenos Aires, Paidós.

Lazar, S. y Lichtenberg, J. (2005), «Placer sensual, excitación sexual y feminidad: apreciar la respuesta sexual femenina», *Aperturas psicoanalític*as, núm. 21; disponible en Internet.

Levinton, N. (2000), *El superyó femenino. La moral en las mujeres,* Madrid, Biblioteca Nueva.

Lewis, M. (1992), *Shame: The Exposed Self,* Nueva York, Free Press.

Meler, I. (2000), «La masculinidad: diversidad y similitudes entre los seres humanos», *Varones. Género y subjetividad masculina,* Buenos Aires, Paidós, pp. 71-121.

Michelena, M. (2008), *Mujeres malqueridas,* Madrid, La Esfera de los Libros.

Mitchell, S. A. (1996), *Conceptos relacionales en psicoanálisis: Una integración,* México, Siglo XXI.

Money, J. (1965), «Psychosexual differentiation» en Money, J. (ed.), *Sex research: New Developments,* Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, pp. 3-23.

Money, J. y Ehrhardt, A. (1982), *Desarrollo de la sexualidad humana (Diferenciación y dimorfismo de la identidad de género*), Madrid, Morata.

Morrison, A. (1989), *Shame: the Underside of Narcissism,* Hillsdale (NJ), The Analytic Press.

______ (2005), «Sobre la vergüenza. Consideraciones y revisiones. Congreso Internacional sobre la Vergüenza», *Aperturas psicoanalíticas*, núm. 20; disponible en Internet.

San Miguel, M. (2011), «Violencia de género y violencia en la pareja. Cuando la mujer es la agresora», Dio Bleichmar (ed.), *Mujeres tratando a mujeres. Con mirada de género,* Barcelona, Octaedro, pp. 189-223.

Stoller, R. (1975), *Sex and gender. The transsexual experiment*, Londres, Hogarth Press.

______ (1998), *Dolor y pasión. Un psicoanalista explora el mundo sadomasoquista*, Buenos Aires, Manantial.

Urra, J. (2008), «Violencia infantil. Vacuna e intervención», en C. Mingote y M. Requena (ed.), *El malestar de los jóvenes. Contextos, raíces, experiencias,* Madrid, Díaz de Santos, pp. 325-359.

Walter, N. (2010), *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*, Madrid, Turner.